Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки

Д. В. Фролов

Комментарий к Корану

Тридцатый джуз'.
Том 1. ***Суры 78–87***

Москва · 2022

Фролов Д. В.

Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Том 1. Суры 78—87 / Д. В. Фролов. — М.: 2022. — 592 с.

Настоящий том открывает серию публикаций, посвященных толкованию Корана на основе самых известных классических комментариев — Табари, Ибн Касира, Замахшари, Суйути и других. Книга знакомит как с включенными в нее текстами Корана, так и с историей и эволюцией толкования Корана (тафсира) в мусульманской науке. В книге разбираются первые 10 сур последнего, тридцатого джуз'а Корана (суры 78-87), включающего в себя, как правило, самые ранние и относительно небольшие суры. Именно с него обычно начинается изучение Корана. Помимо специалистов, крановедов и исламоведов книга может быть полезна широкому кругу читателей, которым интересно Писание ислама.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ......................................9

СУРА № 78 «ВЕСТЬ» 19
- *Причина ниспослания*......................................19
- *Названия суры*......................................19
- *Место суры в своде* 20
- *Композиция суры*......................................22

Комментарий:
- *Фрагмент 1 — айаты 1-5 — Зачин: Великая весть*.......25
- *Фрагмент 2 — айаты 6-16 — О творении*......................................30
- *Фрагмент 3 — айаты 17-20 — О конце света и суде* 47
- *Фрагмент 4 — айаты 21-25 — О наказании геенны*......55
- *Фрагмент 5 — айаты 26-30 — Обоснование наказания* 67
- *Фрагмент 6 — айаты 31-35 — О награде рая* 72
- *Фрагмент 7 — айаты 36-37 — Обоснование награды*......77
- *Фрагмент 8 — айаты 38-40 — Концовка: Напоминание о Дне и наказании* 81

СУРА № 79 «ВЫРЫВАЮЩИЕ» 93
- *Обстоятельства ниспослания* 93
- *Место суры в своде* 95
- *Композиция суры*......................................95

Комментарий:
- *Фрагмент 1 — айаты 1-9 — Клятвенный зачин о конце света и воскресении* 100

- *Фрагмент 2 — айаты 10-14 — Полемика о воскресении* 118
- *Фрагмент 3 — айаты 15-26 — Рассказ о Мусе и Фараоне* 129
- *Фрагмент 4 — айаты 27-33 — Картина сотворения мира* 143
- *Фрагмент 5 — айаты 34-41 — Суд*.... 157
- *Фрагмент 6 — айаты 42-46 — Концовка: О наступлении Часа* 163

СУРА № 80 «НАХМУРИЛСЯ» 170

- *Обстоятельство ниспослания и название суры*.... 170
- *Место суры в своде* 179
- *Композиция суры*....181

Комментарий:

- *Часть 1 — айаты 1-10 — Эпизод со слепцом*.... 185
- *Часть 2 — айаты 11-16 — Величие Корана*....192
- *Вставка 1 — айат 17 — Неверие и неблагодарность человека* 200
- *Часть 3 — айаты 18-33* 202
- *Фрагмент А — айаты 18-22 — Творение и воскресение человека*....202
- *Вставка 2— айат 23 — Неисполнение человеком повелений Господа* 207
- *Фрагмент Б — айаты 24-32 — Творение пропитания человека* 209
- *Вставка 3 — айат 33 — Зачин эсхатологической части суры* 221
- *Часть 4 — айаты 34-42* 222
- *Фрагмент А — айаты 34-37 — События дня воскресения* 222
- *Фрагмент Б — айаты 38-42 — Два итога*....226

СУРА № 81 «СКРУЧИВАНИЕ» 230

- *Место суры в своде* 230
- *Композиция суры*.... 231

Комментарий:
- *Часть 1 —айаты 1-14 — Эсхатология* 234
- *Фрагмент 1 — айаты 1-6 — Конец света* 234
- *Фрагмент 2 — айаты 7-13 — Воскресение и суд* 250
- *Фрагмент 3 — айат 14 — Концовка первой части* 263
- *Часть 2 — айаты 15-29 — Подтверждение пророчества* 265
- *Фрагмент 4 — айаты 15-18 — Серия клятв* 265
- *Фрагмент 5 — айаты 19-21 — Подтверждение истинности коранического откровения: Джибрил и Мухаммад* 274
- *Фрагмент 6 — айаты 22-25 — Ответ на обвинения оппонентов* 280
- *Фрагмент 7 — айаты 26-29 — Концовка: Заключительное увещевание* 287

СУРА № 82 «РАЗЛОМ» 291
- *Место суры в своде* 291
- *Композиция суры* 293

Комментарий:
- *Часть 1 — айаты 1-8 — Конец света и творение* 295
- *Фрагмент 1 — айаты 1-5 — Конец света* 295
- *Фрагмент 2 — айаты 6-8 — Упрек в неверии в Творца и творение человека* 300
- *Часть 2 — айаты 9-19* 308
- *Фрагмент 3 — айат 9 — Осуждение отрицающих суд* 308
- *Фрагмент 4 — айаты 10-12 — Упоминание об ангелах-наблюдателях* 309
- *Фрагмент 5 — айат 13 — Итог суда для праведников* 311
- *Фрагмент 6 — айаты 14-16 — Итог суда для грешников* 311
- *Фрагмент 7 — айаты 17-19 — Концовка: О дне суда* 314

СУРА № 83 «ОБВЕШИВАЮЩИЕ» 317
- *Причина ниспослания* 317
- *Время ниспослания* 320

- *Место суры в своде* 321
- *Композиция суры* 325

Комментарий:

- *Фрагмент 1 — айаты 1-6 — Угроза обвешивающим* 327
- *Фрагмент 2 — айаты 7-17 — Удел грешников* 340
- *Фрагмент 3 — айаты 18-28 — Удел праведников* 358
- *Фрагмент 4 — айаты 29-36 — Грешники смеются над праведниками в этой жизни, но праведники посмеются над ними в мире ином* 375

СУРА № 84 «РАСКАЛЫВАНИЕ» 386

- *Место суры в своде* 386
- *Композиция суры* 388

Комментарий:

- *Часть 1 — айаты 1-15 — Суд* 391
- *Фрагмент 1 — айаты 1-5 — Картина конца света* 391
- *Фрагмент 2 — айат 6 — Обращение «О человек!», утверждающее непреложность встречи с Господом на суде* 400
- *Фрагмент 3 — айаты 7-14 — Картина суда и двух исходов его* 402
- *Фрагмент 4 — айат 15 — Концовка первой части: Господь видит все* 410
- *Часть 2 — айаты 16-23 — Неверие в Коран — погибель* 411
- *Фрагмент 5 — айаты 16-18 — Клятвенный зачин* 411
- *Фрагмент 6 — айат 19 — Завершающее серию клятв обращение* 419
- *Фрагмент 7 — айаты 20-22 — Предупреждение тем, кто не верит в Коран* 427
- *Фрагмент 8 — айат 23 — Концовка второй части: Господь знает все* 431
- *Фрагмент 9 — айаты 24-25 — Концовка суры: Наказание и награда* 432

СУРА № 85 «СОЗВЕЗДИЯ» 436

- *Место суры в своде* 436

• Композиция суры 437
Комментарий:
• Часть 1 (1-11) 439
• Фрагмент 1 — айаты 1-3 — Клятвенный зачин 439
• Фрагмент 2 — айаты 4-8 — Угроза наказания для «людей рва» 451
• Фрагмент 3 — айат 9 — Всемогущество Господа 482
• Вставка 1 — айаты 10-11 — Два итога 482
• Часть 2 (12-18) 485
• Фрагмент 4 — айаты 12-16 — Всемогущество Господа 485
• Фрагмент 5 — айаты 17-18 — Исторический урок 491
• Вставка 2 — айаты 19-20 — Угроза неверующим 492
• Вставка 3 — айаты 21-22 — Истинность откровения 493

СУРА № 86 «НОЧНОЙ ПУТНИК» 501
• Место суры в своде 501
• Композиция суры 502
Комментарий:
• Достоинства суры 504
• Часть 1 — айаты 1-10 505
• Фрагмент 1 — айаты 1-3 — Клятвенный зачин с пояснением 505
• Фрагмент 2 — айат 4 — Объект клятвы 509
• Фрагмент 3 — айаты 5-7 — Творение человека 511
• Фрагмент 4 — айаты 8-10 — Воскресение и Судный день 516
• Часть 2 — айаты 11-17 522
• Фрагмент 5 — айаты 11-12 — Второй клятвенный зачин 522
• Фрагмент 6 — айаты 13-14 — Объект клятвы: Разделяющее слово 525
• Фрагмент 7 — айаты 15-17 — Концовка: Жди окончательного решения 526

СУРА № 87 «ВЫСОЧАЙШИЙ» 529
- *Названия суры* 529
- *Место суры в своде* 530
- *Композиция суры* 532

Комментарий:
- *Фрагмент 1 — айаты 1-5 — Хвала Творцу и картина творения* 535
- *Фрагмент 2 — айаты 6-8 — Обещание помощи в запоминании Корана* 547
- *Фрагмент 3 — айаты 9-15 — Повеление нести Слово, две редакции на Слово и два итога* 553
- *Фрагмент 4 — айаты 16-17 — Мир иной выше этого мира* 567
- *Фрагмент 5 — айаты 18-19 — Отсылка к свиткам Ибрахима и Мусы* 570

Приложение 1. Слова, которые встречаются в Коране один раз 575

Приложение 2. Ранние комментаторы и ученые, наиболее часто упоминаемые в комментариях 578

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная публикация выросла из лекций автора по теме «Коран и мусульманская экзегетическая традиция», или — если употреблять арабские термины — *al-Qur'ān wa-t-tafsīr*, а также из практических занятий по разбору отдельных сур и задумана как учебное пособие по данному предмету. Цель определяет собой основные параметры текста, который, по задумке автора, должен давать достаточно глубокое представление как о смысле и структуре коранического текста, так и об истории и структуре классической мусульманской экзегетики.

Комментарий основан прежде всего на классических средневековых мусульманских комментариях. Остальные источники привлекаются только по мере необходимости. Выбор использованных комментариев определялся рядом факторов. Во-первых, авторитетностью комментатора и его комментария. Во-вторых, мы постарались представить в нашем отборе разные жанры и течения в экзегетике. В-третьих, отобранные комментарии относятся хронологически к разным периодам, что позволяет проследить преемственность в развитии мусульманского тафсира.

Итак, комментарий построен с использованием следующих тафсиров:

1) *Тафсир ал-Джалалайн* (далее — Джалалайн), или «*Тафсир двух Джалалей*», начатый учителем Джалал ад-Дином ал-Махалли (ум. 1459) и законченный учеником Джалал ад-Дином ас-Суйути (ум. 1505), который написал большую часть комментария и придал ему законченную форму; это одно из самых известных кратких толкований, обычно помещаемых на

полях издания текста. Написанный в самом конце классического периода, он позволяет увидеть итог многолетних дискуссий по поводу точного смысла того или иного айата, представляющий, так сказать, «срединное», или центральное, течение суннитской традиции[1].

2) *Тафсир Абу Джа'фара ибн Джарира ат-Табари* (ум. 923), полное название которого «*Джами' ал-байан 'ан тав'ил ай ал-Кур'ан*» (Свод изъяснения об истолковании айатов Корана); один из самых знаменитых классических комментариев, который подвел итог раннему этапу в развитии мусульманской экзегетики. Согласно единодушному мнению средневековых авторитетов, этот тафсир считался вершиной мусульманской экзегетики. Собственно, с него и начинается классический период тафсира (X—XV вв.). Отличительная особенность этого строго традиционалистского комментария — обилие цитируемых экзегетов первых поколений, толкования которых систематизируются, классифицируются и оцениваются с точки зрения их большей или меньшей точности и достоверности. Достаточно сравнить в этой перспективе более поздние комментарии, чтобы увидеть, что в этом отношении Ибн Касир или Замахшари опираются на Табари. Круг цитируемых ими ранних авторитетов редко выходит за границы, очерченные Табари, а многие их мнения повторяются дословно или почти дословно. Иными словами, Табари — ключевая фигура в том направлении толкования Корана, которое называется «толкование по преданию» (*at-tafsīr bi-l-ma'thūr*). Одно техническое замечание. В своем комментарии Табари именуется Абу Джа'фаром. Фраза «Абу Джа'фар говорит», свидетельствующая, что сочинение писалось методом диктовки, относится к Табари. А в комментариях Ибн Касира и Замахшари он чаще всего именуется Ибн Джариром. В наших примечаниях и замечаниях мы называем его, в соответствии с принятой сейчас нормой, просто Табари[2].

---

[1] Мы использовали издание: Тафсир ал-Джалалайн. Изд. Марван Сивар. Дамаск, б. г.

[2] Мы использовали следующее издание: Тафсир ат-Табари. Т. 1—13. 4-е изд. Бейрут, 2005.

3) *Тафсир Ибн Касира* (ум. 1373), входящий в число наиболее известных комментариев. Комментарий отличается отчетливой традиционалистской направленностью. Его отличительная особенность состоит в наиболее последовательной реализации двух основополагающих принципов мусульманской науки — «Коран толкуется по Корану» и «Коран толкуется по Сунне». Иными словами, Ибн Касир как комментатор приводит на каждый толкуемый айат, если это возможно, многочисленные и очень тщательно отобранные параллельные места из Корана, а также столь же многочисленные и тоже искусно подобранные хадисы Пророка и иные предания. В этих двух моментах Ибн Касиру среди классических комментаторов нет равных[3].

4) *Тафсир Замахшари* (ум. 1144), носящий название «*Ал-Кашшаф*», который также очень широко известен. В отличие от тафсиров Табари и Ибн Касира, столпов традиционалистского направления в мусульманской экзегетике, этот тафсир воплощает в себе иное, рационалистическое направление — «толкование по собственному мнению» (*at-tafsīr bi-r-ra'y*), поскольку Джаруллах Махмуд ибн ʻУмар аз-Замахшари — это последний крупный представитель школы муʻтазилитов. Еще одно отличие Замахшари от историков Табари и Ибн Касира[4] состоит в том, что он филолог и языковед, автор известных грамматических трактатов и словарей. Поэтому его комментарий полон тонких и глубоких наблюдений над языком, стилем и композицией Корана и над глубинным смыслом его айатов. Именно это обеспечило комментарию Замахшари его популярность, несмотря на то что в идейном отношении он представлял богословское течение, оказавшееся в конечном счете на периферии традиции суннитского правоверия[5].

---

[3] Мы использовали издание: Ибн Касир. Тафсир ал-Кур'ан ал-ʻазим. Изд. Йусуф ʻАбд ар-Рахман ал-Марʻашли. Т. 1–4. 3-е изд. Бейрут, 1989.

[4] Каждый из них помимо комментария к Корану написал еще и всеобщую историю.

[5] Мы использовали следующее издание: Замахшари. Ал-Кашшаф. Изд. Йусуф ал-Хамади. Т. 1–4. Каир, б. г.

5) *«Ахкам ал-Кур'ан»* (Заповеди Корана) *Абу Бакра ибн (ал-)'Араби* (ум. 1148), один из самых известных законоведческих комментариев к Корану[6].

6) *«Лубаб ан-нукул фи асбаб ан-нузул»* (Сердцевина предания об обстоятельствах ниспослания) *Джалал ад-Дина ас-Суйути*, очень известный свод преданий о том, когда, по какому поводу и в связи с чем или с кем был ниспослан тот или иной айат. Этот аспект является органической частью классической мусульманской экзегетики[7].

Поскольку два последних труда содержат толкование не на весь текст Корана, а лишь на те айаты, которые в первом случае имеют отношение к закону, а во втором — относительно которых имеются предания, рассказывающие об обстоятельствах их ниспослания, то число основных источников для комментирования отдельного айата колеблется от четырех до шести.

Предварительные замечания можно свести к нескольким пунктам. Особенностями нашего комментария являются:

Во-первых, толкования из выбранных тафсиров приводятся целиком и в точном переводе[8], иногда — в целях понятности и удобности для чтения — в очень близком к оригиналу переложении[9]. Купюры крайне редки и, как правило, оговариваются.

Во-вторых, информация из используемых источников подается не в виде сплава, но каждый источник цитируется отдельно, и по-

---

[6] Мы использовали издание: Ибн ал-'Араби. Ахкам ал-Кур'ан. Изд. Мухаммад 'Абд ал-Кадир 'Ата. Т. 1–4. Бейрут, 1988.

[7] Мы использовали следующее издание: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Лубаб ан-нукул фи асбаб ан-нузул. Изд. Хамза ан-Нашраки, 'Абд ал-Хафиз Фаргани и 'Абд ал-Хамид Мустафа Ибрахим. Каир, б. г.

[8] А не в виде отдельных выдержек, как это часто делается.

[9] Единственное исключение — иснады, то есть цепочки передатчиков хадисов и ранних толкований, которые сокращены в соответствии с правилами, принятыми в классической мусульманской науке, до первого или до первого и последнего звена. При необходимости получить более подробную информацию об иснаде того или иного предания следует обратиться к оригиналу. В некоторых случаях тафсиры приводятся по частям, сгруппированным тематически.

вторы, как правило, не убираются. Таким образом, сохраняются логика и стиль каждого комментария, а читатель имеет возможность проследить эволюцию толкования каждого айата или суры.

В-третьих, перевод Корана, инкорпорированный в комментарий, не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов. Это вызвано, в частности, тем, что перевод должен быть согласован с толкованием. В существующих же версиях часто понимание, взятое из толкования, вносится в текст, и тогда толкование становится непонятным или даже бессмысленным. Иногда же переводы просто радикально расходятся с толкованием, которое зафиксировано тафсиром, и не могут быть использованы.

Мы выбрали иное решение. За основу был взят перевод И. Ю. Крачковского, который так или иначе повлиял, причем очень существенно, на все последующие версии. Однако при необходимости брались варианты из других переводов, более подходящие к толкованию. Если ни один из существующих вариантов не удовлетворял условиям задачи, мы предлагали свой, и в любом случае общий перевод той или иной суры подвергался стилистической правке, чтобы обеспечить однородность слога. Получившийся в результате текст мы называем термином «синоптический», или сводный, взятый нами из сравнительного религиоведения.

Есть и еще один момент, который заставлял нас часто менять формулировки. Существенным моментом поэтики и стилистики коранического текста является наличие лейтмотивов, повторяющихся формул и клише, которые цементируют текст и — одновременно — структурируют его, выделяя наиболее существенные смысловые моменты в нем. Этот прием действует как в пределах одной суры, так и на стыке разных сур. Между тем практически ни в одном переводе не выдержан принцип одинаковости передачи одних и тех же значимых словесных формул или лексем даже в пределах одной суры, не говоря уже о тех случаях, когда речь идет о словесной перекличке разных сур. В результате этот аспект формально-смысловой структуры текста остается незаметным для русскоязычного читателя. Между тем комментаторы нередко обращают внимание на этот аспект.

В-четвертых, для обеспечения точности понимания смысла толкований в тексте комментария очень много вставок арабских слов, терминов и выражений. Возможно, это несколько затрудняет чтение, но зато читатели, знающие арабский язык, могут составить свое собственное суждение о толковании. Ведь комментарий задуман как учебное пособие, вводящее читателя в мир классического мусульманского тафсира, когда он сначала привыкает к стилистике и логике комментария на русском языке, а затем сможет перейти к чтению тафсиров и на арабском языке.

В-пятых, в нашем комментарии много внимания уделяется смысловому и композиционному единству каждой суры, формальным и смысловым связям отдельных айатов и сур[10].

В мусульманской системе образования принято начинать изучение Корана с коротких сур, представляющих самый ранний период пророческой деятельности Мухаммада и расположенных в конце коранического свода, а затем уже переходить к более длинным, многотемным и, как правило, сложным по структуре сурам, ниспосланным в более позднее время. В мусульманской системе образования изучение Корана начинается с тридцатого джуз'а, включающего в себя суры 78-114[11].

Мы сознательно ограничили свою задачу только классическими тафсирами, ибо это та основа, которую необходимо знать, когда обращаешься к тексту Корана, чтобы грамотно и со знанием дела ставить любую задачу, исследовательскую или какую-то иную.

Канадский ученый Эндрю Риппин пишет: «Именно через экзегетические работы мы можем изучить историю читательской

---

[10] В рассмотрении этого вопроса существенную помощь нам оказали следующие труды: Ибн аз-Зубайр (ум. 1308). Ал-Бурхан фи тартиб сувар ал-Кур'ан. Рабат, 1990; Джалал ад-Дин ас-Суйути. Танасук ад-дурар фи танасуб ас-сувар. Бейрут, 1986; Angelika Neuwirth. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren.* 2 ed. Berlin, 2007; Watt W. M. Companion to the Qur'ān. London, 1967.

[11] В мусульманской традиции текст Корана по чисто количественному параметру делится на тридцать равнодлинных частей (*juz'*). Это деление имеет значение во многих аспектах, в том числе в ритуальной практике. В данном случае речь идет о последнем, тридцатом джуз'е.

реакции на Коран и подойти к осмысленному анализу и пониманию Корана... Мы достигаем результата, удовлетворяющего нас интеллектуально, изучая именно то, что Коран выражает, согласно представлениям самих мусульман»[12].

Работа стилизована под тафсиры X—XV веков, однако она написана ученым XXI века, и я надеюсь, что данный комментарий будет полезен как тем, кого интересует прежде всего сам Коран, так и тем, кого интересует история науки о Коране, и тем, кого интересует ее нынешнее состояние.

Я хотел бы поблагодарить членов редакционного совета муфтия Равиля Гайнутдина, профессора М. С. Мейера, академика А. Б. Куделина, шейха Ф. А. Асадуллина, а также А. Садриева и И. Зарипова за то, что они прочли книгу в рукописи и сделали ценные замечания, которые помогли мне в окончательной доработке текста. Я чрезвычайно признателен всем слушателям, с которыми мы устно разбирали суры, включенные в этот том. Их вопросы и замечания по ходу дискуссии часто позволяли мне увидеть то, что ускользало от меня, когда я сидел за письменным столом. Особая благодарность Исламу Зарипову, который потратил много сил и времени, чтобы придать книге ее нынешний вид, красивый и удобный для чтения и пользования.

* * *

Несколько слов о десяти сурах, вошедших в этот том. Все они относятся к раннему периоду, как и подавляющее большинство сур 30 *джуз'а*. По жанру это прямая кораническая проповедь. Главная цель проповеди — утвердить веру в Единого Творца, веру в воскресение и потустороннюю жизнь, веру в ожидающий каждого суд и дальнейшее воздаяние, в зависимости от дел либо наказание, либо награда. Другими словами, это эсхатологические суры. Чаще всего в них рассказ о конце света, воскресении и последующих событиях сочетается и переплетается с рассказом о сотворении мира и человека. Начальная и конечная точки мировой истории сходятся

---

[12] См.: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford: Clarendon Press, 1988, 1-4.

в единой проповеди, ибо вера в одно укрепляет веру в другое. Если Бог сотворил мир и человека, то Он может уничтожить мир и воскресить человека. Картины мироздания, картины конца света, суда, рая и ада — вот основное содержание этих сур.

Иные сюжеты, выходящие за рамки этой двуединой канвы, единичны. Однако набор их весьма примечателен.

История попадает в поле зрения лишь изредка. Это рассказ о Мусе и Фараоне в суре 79, рассказ о мучениках за веру («людях рва») и напоминание о Фараоне и самудитах в суре 85, ссылка на свитки Ибрахима и Мусы в суре 87. Вот, пожалуй, и все. Вторая половина джуз'а добавляет еще только краткое перечисление историй наказанных народов — 'адитов, самудитов и людей Фараона в суре 89, историю самудитов в суре 91 и рассказ о походе Абрахи на Мекку в суре 105. Обращает на себя внимание «аравийский акцент» в череде этих эпизодов, представляющих собой исторические уроки, отсутствие имен пророков, посланных к 'адитам и самудитам. По имени названы только Ибрахим и Муса, уже на этой стадии пророческой миссии Мухаммада четко определяющие (хотя и без подробностей) ту традицию библейского монотеизма, продолжением которой выступил ислам.

Уже достаточно отчетливо сформулирован этический идеал, который выражен в двух эпизодах из настоящего времени проповеди Мухаммада в суре 80 (эпизод со слепцом Ибн Умм Мактумом) и суре 83 (эпизод с обвешивающими). Это принципы честности, бескорыстности, демократичности и равенства в отношении к людям. Отметим только два момента. Первый — оба этих эпизода, скорее всего, произошли в Медине, и фрагменты, повествующие о них, вероятно, являются мединскими вставками в раннемекканские тексты. Второй — оба фрагмента открывают соответствующие суры, дав им название. Другими словами, значимость этих фрагментов подчеркнута в том числе и композиционно. Вторая часть джуз'а добавляет к этому еще один важный для ислама этический императив: обязательность для верующего давать милостыню и помогать людям — беднякам, сиротам, рабам[13].

[13] Все эти принципы являются общими для всех монотеистических религий, составляя стержень их этических учений.

В сущности, можно считать, что этический идеал ислама уже представлен достаточно полно в этих ранних сурах, а вот закона в них еще практически нет. Скорее можно говорить о том, что комментаторы, смотря на эти тексты сквозь призму Корана в целом и уже сложившихся систем учения и закона, усматривают в отдельных айатах возможность сделать выводы, имеющие отношение к закону и его положениям.

Отметим еще один момент. В текстах этих сур несколько раз появляются концовки (два раза оформленные как особые тексты внутри суры, со своим зачином и концовкой), удостоверяющие истинность сообщения ссылкой на Коран, см. суры 81, 84, 85, 87. Они показывают, что в откровениях этого периода уже начинает формироваться концепция Корана как свода всех откровений, данных пророку Мухаммаду, аналогичного писаниям («свиткам») других ближневосточных религий. А в концовке суры 85 единственный раз в тексте писания ислама сформулирован тезис о «хранимой скрижали», составляющий важную часть учения о Коране.

Однако все это отдельные вставки, главное же — это рассказы о начале и конце времен как аргумент в пользу принятия веры в Единого Бога и в эсхатологический комплекс, требующий от человека соблюдать заповеди религии.

Близость содержания обусловливает то, что эти суры текстуально очень тесно спаяны между собой целой системой лейтмотивов, формул и словесных клише, вплоть до буквального повторения в одинаковых значимых местах текста одних и тех же айатов (не похожих, а именно одних и тех же). Основная мысль всей группы сур как бы перетекает из одной суры в другую, дополняясь новыми обертонами и смысловыми гранями[14].

Еще одно роднит эти суры. В рассказах о творении, конце света и потусторонней жизни встречается очень много редких и необычных слов, которые употреблены в Коране по одному разу и

---

[14] Не случайно эти суры входят в группу сур (50-114), название которых словно подчеркивает, что все это единый поток откровений, где границы между сурами подчас в какой-то степени условны. В отличие от других групп сур в структуре Корана они названы словом в единственном числе — «Расчлененное» (*al-Mufaṣṣal*).

не были широко известны в доисламской лексике. На десять небольших сур таких слов набралось пятьдесят пять, в среднем по пять-шесть на суру, что намного больше, чем в более поздних и, соответственно, более длинных сурах, см. Приложение 1. Эти слова, как заметит читатель, вызывали большие споры между комментаторами, особенно на раннем этапе истории экзегетики, когда еще не установилось общепринятое их понимание и истолкование.

Для удобства читателя мы вынесли краткие сведения о наиболее часто упоминаемых комментаторах и ученых в Приложение 2, которое позволит легче ориентироваться в истории мусульманской экзегетики.

Обратимся же к тексту Корана.

СУРА № 78
«ВЕСТЬ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура, о которой пойдет речь, относится к числу ранних мекканских коранических текстов. Более точная датировка вряд ли представляется возможной. Причина — почти полное отсутствие исторических свидетельств, повествующих о времени и обстоятельствах ниспослания суры или ее фрагмента, так называемых *asbāb an-nuzūl* «обстоятельств (или поводов) ниспослания».

Причина ниспослания: Единственное свидетельство подобного рода, относящееся к первому айату, то есть фактически ко всей суре, отличается крайней неопределенностью в хронологическом отношении. Суйути приводит это свидетельство со ссылкой на Ибн Джарира ат-Табари и Ибн Аби Хатима и далее — на ал-Хасана ал-Басри:

«Когда Пророк был призван, люди стали расспрашивать друг друга об этом. Тогда был ниспослан этот айат»[1].

Названия суры: Сура «Весть» входит в довольно обширную группу ранних сур эсхатологического характера. Ее основное содержание — это повествование о конце света, Судном дне, наказании ада и награде рая[2].

Скорее всего, именно с этой темой соотносится основное название суры — «Весть» (*an-naba'*), взятое из второго айата суры. Как мы увидим ниже, основное толкование этого айата — весть о конечном воскресении (*al-ba'th*).

---

1 См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 470.

2 Такой же мотив высвечивает хадис о награде за чтение этой суры, который приводит Замахшари в конце своего комментария к ней: «Кто читает суру "*О чем расспрашивают они*", того Аллах напоит прохладным питьем в день воскресения».

Другие ее распространенные названия — «О чем расспрашивают они» (*yatasā'alūn*) или производное от него и более редкое название «Расспросы» (*at-tasā'ul*), выносящие в качестве заголовка суры ее первый айат, соотносятся с той же вестью.

Лишь одно название, упоминаемое Суйути и явно очень редкое, — «Выжимающие дождь» (*al-mu'ṣirāt*) — ориентирует читателя на другую тему вводной части суры — тему творения. Оно и взято из фрагмента, посвященного этой теме (айат 14)[3].

Место суры в своде: Место данной суры в каноническом своде Корана может быть охарактеризовано следующим образом. Эта сура входит в конечный композиционный блок (суры 50-114), именуемый «Расчлененное» (*mufaṣṣal*) и включающий в себя все самые короткие суры, которые по времени являются либо ранними мекканскими, либо (редко) мединскими. С другой стороны, эта сура открывает 30-й джуз'[4] Корана (суры 78-114), который в мусульманской традиции обычно является основой начального цикла изучения писания ислама.

Если посмотреть на место суры в своде с точки зрения принципа убывающей длины, который часто называется основным организующим началом текста, то оно вполне оправдано, так как рядом с ней стоят суры почти такой же длины, а после них длина резко убывает:

Сура 77 — 181 слово, 841 харф;

Сура 78 — 174 слова, 797 харфов;

Сура 79 — 179 слов, 785 харфов.

Мусульманские ученые Ибн аз-Зубайр ал-Гарнати (ум. 1308)[5] и Джалал ад-Дин ас-Суйути (ум. 1505)[6], жившие на излете клас-

---

[3] Слово *al-mu'ṣirāt* встречается в Коране один раз, только в этой суре, и оттого вполне подходит в качестве названия. Отметим, что взятые вместе разные названия точно отражают ее содержание — сочетание эсхатологических картин с рассказом о творении мира.

[4] Текст Корана традиционно делится на основе чисто количественного параметра на 30 джуз'ов (букв. «часть») и 60 хизбов (букв. «группа»), см. предисловие.

[5] См.: Ибн аз-Зубайр. Ал-Бурхан. С. 354–355.

[6] См.: Суйути. Танасук ад-дурар. С. 132.

сического периода, поставили вопрос о смысловых связях данной суры и предшествующей ей[7].

Оба автора фактически определяют жанр суры как проповедь, в центре которой — призыв уверовать в воскресение и то, что последует за ним, сопровождаемый угрозой тем, кто не уверовал. Содержание проповеди — это доказательство истинности воскресения со ссылкой на сотворение мира и описание эсхатологических событий. В сочетании рассказа о творении и эсхатологии они усматривают общность сур 77 и 78, причем Суйути говорит, что суры, где дается «описание дня воскресения и его ужасов, упоминание начала творения и приведение доказательства воскресения», начинаются еще раньше, с суры 75[8].

---

[7] Оба ученых рассматривают только связь суры с предыдущей, но не с последующей, исходя, так сказать, из концепции нанизывания сур на канву свода, одна за одной, или примыкания сур друг к другу. Мы в основном будем следовать в нашем комментарии их логике, однако информация, которую мы получаем из их трудов, может, вероятно, дать и более сложную, объемную картину структуры коранического текста.

[8] Эта компактная группа продолжается и дальше, вплоть до суры 80, причем в череде рассказов о творении в этих сурах заметна определенная тенденция. В конце суры «Воскресение» говорится только о творении человека (75:37-40), в начале суры «Человек» тоже упоминается только творение человека (76:2-3). В суре «Посылаемые» картина творения более пространна. Она состоит из двух частей: сотворение человека (77:20-23) и сотворение земли и гор (77:25-27). В сурах 78 и 79 даются уже развернутые картины творения, в которых есть уже все три основных структурных элемента мироздания, его костяк: земля, горы и небеса. Однако в центре по-прежнему остается именно человек, для которого весь остальной мир — место проживания и источник пропитания, см. ниже. В суре 80 картина творения тоже достаточно подробная, но тематически она опять сужается и разделяется на две отдельно оформленные части: первая — сотворение человека; вторая — сотворение пропитания для него. Акцент на человеке как венце и центре мироздания во всем ряду этих картин хорошо согласуется с эсхатологической перспективой сур, которая также имеет в виду прежде всего человека, для которого, собственно, и уготованы воскресение, суд и последующее воздаяние. Этот акцент в согласии также и с тем, что рассказы о творении в этих сурах играют роль доказательства возможности воскресения от всемогущества Творца. Сочетание картины творения и конца света как основа проповеди встречается и далее, например в сурах 82, 87, 88.

Смысловая доминанта сур 77 и 78 подчеркивается перекличкой в них словесных формул и лексем. Ибн аз-Зубайр выделяет связь формул угрозы в двух сурах. В суре «Посылаемые» угроза многократно повторена в виде рефрена *«Горе в тот день обвиняющим во лжи»* (77:15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49), обрамляя как рассказ о творении, так и эсхатологические пассажи. В суре «Весть» на стыке зачина суры и основной части (творение + эсхатология) дважды повторена формула со словом *kallā* (78:4-5): *«Но нет, они узнают! Еще раз нет, они узнают!»*, имеющая тот же смысл[9].

Суйути отмечает в этих соседних сурах употребление одной и той же формулы риторического вопроса — *«Разве Мы не...»* (*a-lam...*) (77:16, 20, 25 и 78:6). Сама по себе эта формула встречается в Коране нередко, однако здесь она в обеих сурах обрамляет рассказ о творении.

Оба автора также выделяют общий лексический момент — упоминание *yaum al-faṣl «дня разделения»*. Лексема *yaum al-faṣl* встречается не только в этих сурах, однако заметнее всего она именно в них. Дело в том, что из 6 употреблений четыре отмечены в этих рядом стоящих сурах (77:13, 14, 38 и 78:17)[10].

Композиция суры: Фактически, выделяя в составе суры зачин, завершающийся угрозой не уверовавшим, повествование о творении и эсхатологические сюжеты, оба ученых дают нам основу ее композиционного плана[11].

---

[9] Слово *kallā*, выражающее категорический отказ — *«Так нет!»*, *«Так нет же!»*, *«Но нет!»* и т. д., частотно в раннемекканских текстах. Из 32 употреблений на них приходится 27, в том числе на суры 30-го джуз'а — 18 употреблений. Чаще всего она встречается в одной и той же суре несколько раз (сура 78 — 2 раза, сура 80 — 2 раза, сура 83 — 4 раза, сура 89 — 2 раза, сура 96 — 3 раза, сура 102 — 3 раза), играя в том числе роль композиционного приема, структурирующего текст. В одной суре частица повторяется три раза подряд (102:3-5), причем первые два раза практически дословно совпадают с (78:4-5): *«Так нет! Вы узнаете! Потом еще раз нет! Вы узнаете! Потом еще раз нет! Если бы вы знали достоверным знанием...»*

[10] Остальные два контекста не связаны непосредственно друг с другом (37:31; 44:40) и не так бросаются в глаза.

[11] Этот композиционный план подробно анализирует немецкая исследовательница А. Нойвирт: Neuwirth A. Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. S. 217.

Этот план представляется нам таким:

1-5 — Зачин: задание темы суры: великая весть — весть Корана о воскресении[12] (рифма[13]: **n**-m-**n**-**n**-**n**)[14].

6-16 — Фрагмент о творении (рифма: d-d-j-t-s-sh-d-j-j-t-f).

17-20 — Фрагмент о конце света и суде (*yawm al-faṣl*) — (рифма: t-j-**b**-**b**).

21-25 — Фрагмент о наказании геенны (рифма: d-**b**-**b**-**b**-q).

26-30 — Обоснование наказания (рифма: q-**b**-**b**-**b**-**b**).

31-35 — Фрагмент о награде рая[15] (рифма: z-**b**-**b**-q-**b**).

36-37 — Обоснование награды (рифма: **b**-**b**).

38-40 — Концовка: напоминание о Дне (*yawm*) и наказании (**b**-**b**-**b**).

---

[12] Нойвирт анализирует структуру зачина следующим образом: айат 1 — вопрос о главной теме суры; айаты 2-3 — зашифрованный ответ и указание на отсутствие единства спрашивающих; 4-5 — угроза не уверовавшим.

[13] Согласно арабским теоретикам, полная рифма включает в себя два компонента: совпадение конечного (опорного) согласного рифмующихся слов (*ḥarf ar-rawiyy*) и совпадение (полное или приблизительное) их ритмико-просодических моделей (*wazn*). Далее мы указываем только опорные согласные. Жирным шрифтом выделена согласная-доминанта рифмы во фрагменте, если она есть. Что же касается ритмико-просодических моделей, то в этом отношении сура отчетливо делится на две части: зачин (1-5) и вся остальная сура (6-40), где концовки айатов построены на чередовании приблизительно изоритмичных словесных моделей: *fi'ālan/fu'ālan/fa'ālan — af'ālan — mif'ālan — fa''ālan*. Это косвенно подтверждает мнение Р. Белла, которое приводится ниже, см. примеч. 18.

[14] Легко заметить, что в данном фрагменте рифмой выделен второй айат, где говорится о *«великой вести»*. Это впечатление еще больше усиливается, если посмотреть на просодические модели рифмующихся слов: *yatasā'lūn* — **'aẓīm** — *mukhtalifūn* — *sa-ya'lamūn* — *sa-ya'lamūn*. Другими словами, словосочетание, давшее основное название суре, выделено рифмой как смысловой центр зачина.

[15] Нойвирт обращает внимание на параллелизм фрагментов о грешниках и праведниках.

А. Нойвирт, объединяя фрагменты в более крупные блоки, выделяет в суре две основные структурные части — айаты 1-16 (зачин + творение) и айаты 17-40 (эсхатология), однако, как легко заметить, рифма делит суру на три части:

— зачин (1-5), где доминанта — n;

— творение (6-16), где рифмы-доминанты нет;

— эсхатология (17-40), где доминанта — b[16].

Сура имеет тщательно выстроенную композицию. В ней есть зачин и концовка, а каждый фрагмент обладает своей собственной достаточно сложной внутренней структурой, подчеркнутой рифмой. Основная часть суры о наказании и награде сложена графически четко: каждая часть состоит из двух фрагментов: характеристика типа воздаяния и обоснование его, причем фрагменты первой оппозиции — о двух типах воздаяния — одинаковы еще и в количественном отношении (ровно по пять айатов).

Эта изощренная конструкция дополнительно «прошита» лейтмотивами, причем все они сосредоточены в главной, эсхатологической части суры. Так, начало и конец эсхатологического блока замкнуты на слове *«день»* (*yawm*), см. айаты 17 и 38, 39, 40. Дважды повторенное слово *ma'āb* *«возврат, возвращение»* (78:22, 39) образует антитезу, ибо в первом случае это *«возврат»* в геенну, а во втором — *«возврат»* к Господу. Фрагменты, дающие обоснование наказания и награды, связаны повтором пары слов — *jazā'* *«воздаяние»* и *ḥisāb* *«расчет»*, с которых они оба начинаются. В первом из двух фрагментов они распределены по двум айатам (78:26 и 27), а во втором — сведены в один айат (78:36). Соседние фрагменты — тот, в котором дается обоснование наказания, и

---

16 С другой стороны, сура отчетливо делится на две части в количественном отношении ровно пополам: 1-20 — зачин — творение — конец света; 21-40 — наказание — награда — концовка; причем и там, и там структурные части текста, кроме зачина и концовки, противопоставлены друг другу в смысловом отношении.

следующий за ним, где дается описание награды, — скреплены антитетическим повтором лексем, варьирующих тему лжи, см. (78:28 и 35)[17].

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1-5): Зачин: Великая весть[18]

1. *О чем они расспрашивают друг друга?*	عَمَّ يَتَسَاءلُونَ (١)
2. *О вести великой*[19],	عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ (٢)
3. *Относительно которой они разногласят.*	الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ (٣)
4. *Так нет! Они узнают.*	كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (٤)
5. *Потом еще раз нет! Они узнают.*	ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (٥)

Комментаторы обсуждают три основных вопроса, касающихся смысла зачина. **Первый из них — какая великая весть имеется в виду во втором, ключевом айате?**

---

17 Следует заметить, что практически ни в одном переводе Корана на русский язык эта лейтмотивная структура текста, важная для понимания его смысла, не передана адекватно и чаще всего совсем не заметна.

18 И. Ю. Крачковский указывает, что Р. Белл считал эти айаты мединской вставкой.

19 Параллельное место к этому айату — *Скажи: «Это — великая весть...»* (38:67). Суйути в **Джалалайн** толкует здесь *«великую весть»* как Коран.

Табари: *naba'* «весть, рассказ» — это *khabar* «сообщение, известие, весть»[20].

Толкователи[21] высказывали разные мнения о том, что имеется в виду под *«великой вестью»*:

- Муджахид говорил: Коран;
- Катада говорил: Воскресение (*ba'th*);
- Ибн Зайд говорил: День восстания из мертвых (*yawm al-qiyāma*).

---

[20] Смысл этого толкования становится ясен, если мы посмотрим на употребление обоих слов в Коране. Первое слово (*naba'*) более частотно, однако из 15 его употреблений (исключительно в ед. ч.) в подавляющем большинстве контекстов оно обозначает истории прежних пророков, которые читаются, рассказываются. Практически оно выступает как синоним слову *«рассказ»*, см. *«И прочитай им весть о двух сыновьях Адама...»* (5:27); *«...И доходила до тебя весть о посланцах»* (6:34); *«Прочитай им весть о том, кому Мы дали Наши знамения...»* (7:175); *«Разве не доходила до них весть о тех, которые были до них, — народе Нуха, Аде и Самуде...»* (9:70); *«И прочитай им весть про Нуха...»* (10:71) и т. д. Иначе говоря, это слово употребляется в контексте истории, а не эсхатологии. Исключений два, и в обоих говорится о *«великой вести»* — (38:67; 78:2). Второе слово (*khabar*) гораздо менее частотно, всего 5 употреблений (2 раза — ед. ч., 3 раза — мн. ч.). Два контекста — это история Мусы (27:7; 28:29), зато три других имеют явно эсхатологический смысл: *«...Уже сообщил нам Аллах вести (akhbārakum) о вас. Увидит Аллах ваше дело и посланник Его. Потом вы будете возвращены к Ведающему скрытое и явное, и Он сообщит вам, что вы делали!»* (9:94); *«И Мы испытаем вас, чтобы узнать среди вас усердствующих и терпеливых, и испытаем вести о вас (akhbārakum)»* (47:31); *«В тот день расскажет она (земля) свои вести (akhbārahā)»* (99:4), причем явно с оттенком угрозы, соответствующим общей тональности суры. Параллельное место (38:67) подкрепляет толкование *«великой вести»* как Корана, а отождествление *naba'* и *khabar* подкрепляет толкование айата как эсхатологической вести, вести о воскресении.

[21] Выражение *ahl at-ta'wīl*, которое мы переводим «толкователи», Табари использует в отношении ранних комментаторов, чьи суждения составляют основу «толкования по преданию» (*at-tafsīr bi-l-ma'thūr*). Отметим, что Табари, в отличие от более позднего словоупотребления, рассматривает два термина как синонимы. Так, авторское название его комментария, который обычно принято называть тафсиром Табари, содержит в себе слово *ta'wīl* — «Свод разъяснений о толковании Корана» (*Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*).

Ибн Касир: «*Великая весть*»:

– Катада и Ибн Зайд говорили: Воскресение после смерти;

– Муджахид говорил: Коран.

Очевидно, что первое мнение точнее, ибо о нем говорится далее[22].

Замахшари: «*Великая весть*» — это воскресение. Говорили, что предмет расспросов — это Коран или пророчество Мухаммада[23].

Джалалайн: Весть — то, что принес Мухаммад в Коране: весть о воскресении и прочем.

Второй вопрос, которым задаются комментаторы: **кто имеется в виду под местоимением *«они»*, которое повторяется практически в каждом айате зачина, кроме второго?** Кто эти *«они»*, кто расспрашивает друг друга о великой вести, разногласит о ней, и кто еще узнает.

Местоимение *«они»* привлекает внимание комментаторов в первом и третьем айатах, однако можно заметить, что они, по сути, трактуют их не как связанные между собой семантически общим референтом, что выглядело бы вполне логичным, а как автономные по значению формы. Так, в первом айате все комментаторы, кроме Суйути в Джалалайн, относят *«они»* к курайшитам, причем только к не уверовавшим из них.

Табари: Вопрос Пророку имеет в виду курайшитов, которые задавались вопросами и оспаривали то, к чему призывал Пророк, его пророчество и веру в воскресение.

Ибн Касир: Всевышний задает этот вопрос, укоряя многобожников, которые спрашивают о дне воскресения, отрицая его наступление.

---

[22] Ибн Касир использует аргумент от композиции и содержания суры, которая посвящена прежде всего эсхатологии, а для нее ключевым понятием является воскресение.

[23] Замахшари использует стандартный прием выделения главного толкования и неосновных вариантов, которые вводятся фразами типа: «говорили, что...», «высказывались мнения, что...» и т. д.

Замахшари: Местоимение «*они*» относится к обитателям Мекки, которые с насмешкой расспрашивали друг друга и других о воскресении.

Суйути же дает более расширительное толкование, относя местоимение ко всем курайшитам без различия и не выделяя специально тех, кто не уверовал.

Джалалайн: Это одни курайшиты расспрашивают других.

В отношении третьего айата доминирует толкование «*они*» как относящегося и к уверовавшим, и к не уверовавшим, причем все, кроме Табари, полагают, что речь идет не только о курайшитах, современниках Мухаммада, а о людях вообще.

Табари (со ссылкой на Катаду): «*Они*» — курайшиты; одни из них считают это истиной, другие — ложью.

Ибн Касир: «*Они*» — люди, ибо одни из них говорят — воскресение будет, а другие говорят — не будет.

Замахшари: Говорили, что местоимение «*они*» относится только к неверным, из которых одни категорически отвергают воскресение, а другие — сомневаются в нем. Говорили, что оно относится и к верующим, и к неверным: одни верят в него, другие — отрицают его.

Джалалайн: Верующие считают это истинным, а неверные — ложным.

Местоимение «*они*» в четвертом и пятом айатах комментаторы специально не рассматривают, однако поскольку эти айаты понимаются как угроза, то автоматически полагается, что «*они*» здесь — это неверные. Другими словами, значение местоимения опять сужается. Замахшари даже делает прямую отсылку к первому айату.

С помощью такой стратегии толкования местоимения «*они*» — то в узком, то в расширительном смысле — комментаторы углубляют понимание зачина. С одной стороны, они показывают, что зачин утверждает универсальность откровения, которое для всех людей и на все времена, о котором люди всегда будут спорить.

С другой — зачин говорит прежде всего о тех, кто не уверовал, угрозой к которым он и заканчивается. Обращен же он не к ним, а к тем, кто уверовал, к общине единоверцев как поощрение и ободрение им.

Третий вопрос — какова точно интонация восклицаний в двух последних айатах и в чем смысл повтора?

Табари: *kallā* — Всевышний говорит этим словом: «Не будет так, как говорят эти многобожники относительно воскресения»;

sa-ya'lamūn «они узнают» — узнают эти неверные, отрицающие воскресение, какое наказание обещал Аллах своим врагам, увидят, что Он сделает с ними в день воскресения. Потом Он повторяет эту угрозу для подтверждения.

Ибн Касир: Далее Всевышний говорит с угрозой тем, кто отрицает воскресение, эти слова. Это страшная угроза и верное обещание.

Замахшари: *kallā* — окрик, обращенный к вопрошающим; далее следует угроза, потом — вторая, причем *thumma* — указание на то, что повторная угроза еще сильнее и страшнее.

Джалалайн: *kallā «Так нет!»* — предостережение о том, что они узнают, что им будет за отрицание вести;

thumma «потом, затем» — подтверждение сказанного; вторая угроза усиливает первую.

В связи с первым айатом внимание комментаторов привлекает несколько чисто лингвистических вопросов:

1) *'amma «о чем...»*:

Замахшари: Исходная форма — *'ammā*, поскольку это сочетание предлога *'an* с вопросительным *mā*. Именно так, с долготой, читали 'Икрима и 'Иса ибн 'Умар [ас-Сакафи]. Однако вариант с усечением более частотен, а полный вариант употребляется редко.

Табари: Предлоги *fī* и *'an* в данном контексте могут употребляться в одном и том же смысле.

2) *yatasā'alūn «они расспрашивают друг друга»*:

Замахшари: Читали также *yassā'alūn*[24].

3) Смысл и интонация вопроса, начинающего суру:

Джалалайн: Вопрос риторический, чтобы подчеркнуть величие того, о чем идет речь.

Фрагмент 2 (6-16): О творении

Общая характеристика фрагмента: порядок рассказа о творении в самом общем виде таков: земля и горы (6-7) — человек (8) — время (9-11) — небеса (12-13) — вода и растительность (14-16)[25].

Обратим внимание на то, что порядок перечисления элементов творения — не хронологический. Человек, как известно, был со-

---

[24] Форма эта получается в результате следующих фонетических преобразований: *yatasā'alūn* — *yat(a)sā'alūn* — *yassā'alūn* как результат ассимиляции. Подобных форм настоящего времени 5-й и 6-й породы довольно много в этой и следующих сурах. Иногда они выступают, как здесь, в качестве альтернативных чтений, иногда являются основным чтением (см. 80:3, 4, 7), но в любом случае подобная необычная форма, не зафиксированная в правилах арабского языка, оказывается продуктивной моделью в языке Корана, особенно ранних сур. Подчеркнем, что это именно вариант формы, на смысл не влияющий.

[25] В этой связи упомянем, что А. Нойвирт анализирует структуру фрагмента о творении следующим образом: четыре смысловые пары айатов + концовка из трех айатов, где третий айат выглядит как добавление ко второму айату. Однако смысловые части на самом деле имеют разную длину — от одного до трех айатов, причем рифма еще более усложняет структуру фрагмента: троекратно повторенная рифма на *дал* выделяет три элемента мироздания, различимые в космогонии Корана: землю, горы и небо (см.: Фролов Д. В. Эстетические мотивы в Коране // Фролов Д. В. Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006). Троекратно же повторенная рифма на *джим* выделяет человека и два источника его жизни: солнце и воду. Между этими двумя фокусами картины вставлены айаты о времени и о живой природе, не имеющие единой рифмы.

творен в самом конце, но в повествовании он выдвинут в начало. Этот порядок может быть назван антропоцентрическим, поскольку он выделяет человека как центральный элемент мироздания[26]. Сначала упомянута земля как место обитания человека, потом человек, потом время, которое охарактеризовано с ориентацией на жизнь человека как время отдыха и деятельности, сна и пробуждения, умирания и воскресения. Потом следуют небеса — источник воды, основы всего живого, того, что обеспечивает жизнь человека, потом — растительность как источник пропитания человека. Акцент на человеке подчеркнут также и лексически, поскольку только в отношении человека во фрагменте употреблен глагол *khalaqa* «*творить, сотворить*», а в отношении прочих элементов мироздания говорится «*сделали*» *(ja'alnā)*, см. ниже. Такая особенность картины творения в суре соответствует общему содержанию суры, поскольку эсхатологическое учение обращено именно к человеку[27].

Исподволь, путем употребления соответствующей лексики рассказ о творении подготавливает слушателя к тому, о чем речь пойдет далее, и в рассказе дважды появляются эсхатологические нотки: сквозь рассказ о творении земли и гор просвечивает тема наказания, а сквозь рассказ о времени, сне и пробуждении — тема смерти и воскресения.

Поскольку эти айаты начинают новую тему в структуре суры, комментаторы обсуждают вопрос: каким образом два фрагмента связаны между собой?[28]

Табари: Всевышний перечисляет многобожникам Свои благодеяния им, Свою помощь им, Свою щедрость, чтобы под-

---

[26] Причем это именно порядок рассказа, а не порядок творения, поскольку уже в следующей суре история творения рассказана совсем в ином порядке, правда с той же целью — выделить человека как центр мироздания.

[27] Выше мы говорили о том, что этот акцент характерен для целой компактной группы сур (№ 75-80), хотя и выражен он в каждой суре посвоему.

[28] Обращает на себя внимание тот факт, что два фрагмента подряд начинаются с вопросов, прием характерный для проповеди.

черкнуть их неблагодарность и напомнить о том, что Он уготовал им.

Ибн Касир: Затем Всевышний начинает разъяснять Свое всемогущество в сотворении дивных и необычных вещей, что доказывает Его могущество сделать все, что Он пожелает, включая воскресение.

Замахшари: Могут спросить, а как связаны эти слова с предыдущими айатами? Ответим: Когда они стали отрицать воскресение, им было сказано: Разве Тот, к кому возводится воскресение, не сотворил все эти дивные творения, свидетельствующие о полноте Его мощи, так почему же вы отрицаете Его способность воскрешать? Разве это не всего лишь одно из Его деяний (*ikhtirā'āt*), как и прочие деяния?

Либо же им было сказано: Разве Он не сотворил все эти многочисленные вещи? Но Премудрый ничего не делает для забавы (*'abathan*). Если же вы отрицаете воскресение и воздаяние, получается, что Он все это сделал как забаву.

Обращает на себя внимание тот факт, что два фрагмента подряд начинаются с вопросов, прием характерный для проповеди. В **Джалалайн** по этому поводу сказано, что вопрос и здесь имеет целью утверждение, то есть выполняет риторическую функцию.

6. *Разве Мы не сделали землю ложем,*	أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (٦)
7. *А горы — кольями?*	وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (٧)

ЛЕКСИКА: 1. *mihād* «*ложе*» — всего 7 употреблений в Коране, ср. еще «*...Довольно с них геенны, и скверное она* ***ложе (mihād)***» (2:206); «*...Будете вы побеждены и собраны в геенну. Скверно это* ***ложе (mihād)***» (3:12); «*...а потом убежище их — геенна, и скверно это* ***ложе (mihād)***» (3:197); «*Им — из геенны*

ложа (mihād)...» (7:41); *«...и убежище их — геенна, и скверно это* ***ложе (mihād)»*** (13:18); *«геенна, в которой они горят, и скверно это* ***ложе (mihād)»*** (38:56).

Другими словами, из семи употреблений шесть, кроме этого, относятся к геенне, причем ложе геенны — скверное. Это не может быть не замечено внимательным читателем.

2. *awtād «колья, опоры»* — всего 3 употребления в Коране, ср. еще (38:12): *«...и Фараон, обладатель кольев»*; (89:10): *«и с Фараоном, обладателем кольев»*.

Есть два толкования айатов (38:12) и (89:10): 1) колья — это способ мучения людей, которых Фараон распинал на четырех кольях, а потом придавливал огромной каменной глыбой; 2) колья — это солдаты войска Фараона, которые укрепляли его мощь.

Добавим еще, что в бедуинском быту *awtād* обозначали колья, к которым привязывались веревки, растягивающие шатер или палатку. Иными словами, это слово было хорошо известно арабам как передающее смысл «опора». Однако в Коране, в двух из трех контекстов, оно толкуется также и как способ мучения. Безусловно, в контексте суры «Весть» это слово значит «опора», однако в нем просвечивает отсветом из двух других контекстов и второе значение — способ мучения.

Таким образом, получается, что оба ключевых слова в этой паре айатов не типичные для темы творения в Коране[29], «перенесены» сюда из коранических контекстов совсем иного смысла. Причем оба они так или иначе высвечивают тему мучения, наказания, одну из главных тем суры и всех эсхатологических пассажей в Коране.

---

[29] Более частотно в этом контексте слово *mahd «колыбель»*, однокоренное со словом *mihād*, см. (20:53; 42:10), а часто повторяющаяся тема гор как опор обычно передается словом *rawāsī «твердыни»*. В словаре Лэйна указывается, что *mahd* и *mihād* — изначально синонимы, либо два масдара, либо масдар и субстантив, поэтому можно предположить, что в данном контексте одно слово было заменено на другое ради рифмы: *mihād — awtād*, что дало перекличку смысла с другими контекстами.

Другими словами, начало темы творения исподволь, лексически уже готовит переход к эсхатологии.

Эти два слова и являются объектом комментирования.

Стих 6: «Разве Мы не сделали землю ложем»:

По поводу слова *mihād* комментаторы говорят следующее:

Джалалайн: *mihād* — *firāsh* «подстилка, постель», подобная колыбели (*mahd*).

Табари: *mihādan* — выровняв (*imtahada*) и расстелив (*iftarasha*) ее. Катада говорил: *mihād* — *bisāṭ* «ковер».

Ибн Касир: *mihādan* — подготовленной (*mumahhada*) для Его творений, покорной им, твердой и неподвижной.

Замахшари: *mihād* — *firāsh*; читают еще *mahdan* в смысле, что земля для людей как колыбель (*mahd*) для ребенка, подготовленная (*yumahhadu*) для них[30].

Стих 7: «А горы — кольями?»:

По поводу слова *awtād* комментаторы говорят следующее:

Джалалайн: *awtād* — горами подперта земля, как палатку укрепляют кольями.

Табари: Горы для земли колья, которыми она укреплена.

Ибн Касир: Мы сделали горы подпорками, которые крепят землю, чтобы она стояла твердо, неподвижно, не колебалась с теми, кто на ней.

---

[30] Можно заметить, что комментаторы не привлекают для толкования этого слова, равно как и следующего, другие контексты, не используют метод «толкования Корана по Корану», как бы разводя эти контексты в разные стороны, по-видимому, чтобы избежать сопоставления земли с ложем геенны и затушевать тему наказания в подтексте этих айатов. Толкования их содержат два момента. Во-первых, указание, что *mihād* — это постель, ковер, колыбель, подстилка для человека. Во-вторых, указание, что ложе специально разостлано, подготовлено для него. В толкованиях очень широко используются этимологические взаимосвязи слов.

Замахшари: Мы укрепили землю горами, как палатку крепят на кольях[31].

Стих 8:

8. Мы сотворили вас парами. وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (٨)

Комментаторы обсуждают два вопроса: 1) что значит «парами»? 2) как точно понимать глагол «творить»?[32]

По первому вопросу комментаторы, за исключением Табари, предлагают естественное, сразу приходящее в голову толкование.

Джалалайн: *azwājan «парами»* — мужчинами и женщинами.

Ибн Касир: мужчинами и женщинами, когда люди наслаждаются друг другом, и от этого происходит потомство, ср. «*Из Его знамений — что Он создал для вас из вас самих жен, чтобы вы жили с ними, устроил между вами любовь и милость...*» (30:21).

Табари же говорит о том, что люди поделены на разные группы и виды, в том числе и на мужчин и женщин.

Табари: Мужчинами и женщинами, высокими и низкими, красивыми и безобразными, ср. «*Соберите тех, кто творил беззаконие, и подобных им (azwājahum), и тех, кому они поклонялись*» (37:22).

Намечаются две линии комментирования *azwājan*: 1) пары — это мужчины и женщины, созданные ради продолжения рода; 2) пары — это деление людей на разные, часто противопоставленные друг другу виды, в том числе и на мужчин и женщин. В зави-

---

[31] Отметим, что горы понимаются комментаторами как подпирающие не небо, а землю. Такое понимание находится в согласии с кораническим текстом, см. (16:15; 21:31; 31:10). В комментарии айата о горах в суре 79 приводятся также хадисы Пророка, содержащие подобное утверждение. Небеса, таким образом, остаются без опоры, см. (31:10).

[32] У **Замахшари** комментария нет.

симости от понимания айата комментаторы приводят разные параллельные коранические контексты.

Действительно, слово *zawj* (мн. ч. — *azwāj*) в Коране употребляется в двух значениях: 1) супруг, муж или жена; 2) род, разновидность (*ṣinf*), с которыми сопряжено нечто как их подобие или противоположность, однако в данном случае более вероятным является первое значение.

Однако толкование Табари, не исключающее естественное понимание *azwājan*, а как бы расширяющее смысл фразы дополнительными коннотациями, возможно, не является беспочвенным. Вероятно, комментатор усмотрел взаимосвязь между одним из значений этого слова и словом *afwājan* «*толпами*» (78:18), появляющимся во фрагменте о суде, создающую еще одну перекличку между рассказом о творении и рассказом о конце света. Тогда смысл этой переклички примерно таков: Как мы сотворили вас разными группами, так вы и придете на суд разными толпами[33].

По поводу второго вопроса — как точно понимать глагол «творить»? — высказывается только **Табари**:

«*Мы сотворили*» (*khalaqnā*) —«Мы сделали» (*ṣayyarnā*)[34].

9. Мы сделали сон ваш отдыхом, وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (٩)

10. И сделали ночь покровом, وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (١٠)

---

[33] Такое понимание подкрепляется толкованиями айата (81:7), где употреблен глагол *zuwwijat* «*соединены*», см. ниже.

[34] Во всем фрагменте о творении ключевой для этой темы глагол *khalaqa* «*творить*» употреблен только один раз, именно в этом айате, а в остальных айатах стоит глагол *ja'ala* «*делать*». Табари, в отличие от других комментаторов, не оставляет его без объяснения и толкует его через синоним глагола *ja'ala*, как бы затушевывая этот феномен. Однако, как было указано выше, возможно, что глагол «*творить*» поставлен в этом айате не случайно, а имеет целью выделить творение человека из общего процесса творения мира, подчеркнув антропоцентричность картины творения, которую мы отмечали выше.

11. И сделали день временем жизни. وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (١١)

Параллельные места: в Коране есть два контекста, практически повторяющие друг друга, с двумя разночтениями в лексике и порядке слов:

– *«Он — Тот, кто сделал для вас ночь покровом (libās), сон — отдыхом (subāt), а день — возвращением к жизни (nushūr)»* (25:47);

– *«Мы сделали сон ваш отдыхом (subāt), и сделали ночь покровом (libās), и сделали день временем жизни (ma'āsh)»* (78:9-11)[35].

Два из четырех слов — *subāt* и *ma'āsh* — встречаются в Коране только в этих айатах, соответственно, первое — два раза, второе — один раз, причем именно они, как видно из комментариев, противопоставлены друг другу как малая смерть или подобие смерти (сон) и жизнь или воскресение. В первом айате, по-видимому более позднем, это противопоставление заметнее за счет употребления слова *nushūr*, которое используется как синоним слов *ba'th* «воскресение», *qiyāma* «воскресение, восстание из мертвых»[36].

Таким образом, второй раз, через образы, составляющие картину творения в этой суре, просвечивает главная тема суры — тема воскресения, которая становится отчетливее через сопоставление с параллельным местом (25:47), которое, кстати, упоминает Ибн Касир.

Комментарий сконцентрирован на разъяснении трех ключевых слов, причем некоторые комментаторы рассматривают *subāt* и *ma'āsh* вместе как пару взаимосвязанных и противопоставленных понятий.

---

[35] Кстати, это сопоставление показывает, что данные три айата суры 78 образуют группу из трех айатов, спаянную единым смыслом.

[36] Слово *nushūr* употребляется в Коране только в значении *«воскресение»*, причем три контекста из пяти — в суре «Различение» (25:3, 40, 47).

Стих 9: «Мы сделали сон ваш отдыхом»:

Джалалайн: *subāt* — отдых тела[37].

Табари: Мы сделали сон ваш отдыхом и покоем, когда вы словно мертвые и ничего не чувствуете, но вы живые, и дух вас не покинул;

sabt и *subāt* — покой (*sukūn*), именно поэтому суббота названа *sabt*, ибо она — день отдыха и покоя[38].

Ибн Касир: *subāt* — прекращение движения, чтобы дать отдохнуть телу, уставшему от беготни днем ради пропитания.

Замахшари: *subāt* — смерть (*mawt*), а *masbūt* — это мертвый; слово это — производное от *sabt*, в смысле отсечения (*qaṭ'*), ибо человек отсечен, отрезан от движения. Сон — это одна из двух смертей. А раз сон был сделан смертью, то бодрствование было сделано *ma'āsh*, то есть жизнью (*ḥayāt*).

Говорили, что *subāt* — это отдых[39].

---

[37] Можно наметить линии комментирования этого слова. Во-первых, слова *sabt* и *subāt* упоминаются в связи друг с другом и толкуются вместе. Действительно, это два масдара от одного и того же глагола в разных его значениях. Во-вторых, в «Лисан» выделяются три основных значения этих слов: 1) время (*dahr*), так что день и ночь называют *ibnā subāt* «дети времени»; 2) отдых (*rāḥa*); 3) отсечение от движения, близкое или равное смерти. Легко заметить, что комментаторы используют только второе и третье значения, хотя и первое, на наш взгляд, может входить в подтекст рассматриваемой группы айатов, которая, по сути, говорит о времени. В-третьих, объяснение в этой связи названия субботы (*sabt*), которая толкуется как день отдыха и покоя.

[38] Только Табари отмечает связь между понятиями *subāt* и *sabt* «субботой» как днем отдыха и покоя. Другие комментаторы этого толкования не повторяют. Отметим еще, что слово *sabt* встречается в Коране исключительно в отношении еврейской субботы, причем только в поздних, в основном мединских контекстах (2:65; 4:47 и 154; 7:163; 16:124). Джеффери указывает, что, скорее всего, это слово до Корана в арабском языке не употреблялось (см.: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Leiden, 2007. С. 160–161).

[39] У Замахшари, таким образом, это толкование сразу на два айата.

Стих 10: «И сделали ночь покровом»:

Джалалайн: *libāsan*: покрывающей (*sātiran*) все в силу ее темноты.

Табари: Мы сделали ночь покрывалом, темнота ее покрывает вас, как одежда покрывает человека, заслоняет ваши беззакония.

Катада говорил: «*libās* — это жилье (*sakan*)».

Ибн Касир: Людей покрывает темнота и мрак ночи. Раньше уже был подобный айат в суре «Различение»: «*Он — тот, который ночь сделал для вас одеянием (либāсан), а сон — покоем...*» (25:47), ср.: «*и ночью, когда она его покрывает*» (91:4).

Катада говорил: «*libās* — это жилье (*sakan*)» [40].

Замахшари: *libāsan* — ночь скрывает вас от глаз, если вы хотите убежать от врага или укрыться; она же скрывает многое из того, что вы не хотите сделать известным.

Ибн ʻАраби: Дар Аллаха Его творениям — то, что ночь своей темнотой скрывает их срам, как скрывает одежда, что она заслоняет все подобно покрову (*ḥijāb*).

Так говорил Абу Джаʻфар [ибн Джарир ат-Табари], а некоторые невежественные люди выводили из этого, что ночью можно молиться обнаженным и молитва будет принята.

Это абсолютно несостоятельно. Одни ученые говорили, что прикрытие срамоты — это обязанность (*farḍ*) мусульманина, не относящаяся только к молитве. Другие — что это одно из условий молитвы. Но в отношении молитвы все были согласны, днем она совершается или ночью [41].

---

40 Можно понять дважды процитированное комментаторами толкование Катады так: ночь укрывает человека, как дом, в котором он живет.

41 Мнения, что молиться можно обнаженным или что прикрытие срамоты обязательно только во время молитвы, были, судя по всему, очень мало распространены. Нам не удалось найти конкретных ссылок на тех, кто так утверждал.

Стих 11: «И сделали день временем жизни»:

Джалалайн: *ma'āshan* — временем для жизни.

Табари: Мы сделали день светлым, чтобы вы могли передвигаться в поисках пропитания и исполнять земные мирские заботы, ища в них помощи у Аллаха.

Муджахид говорил: «Это время, когда вы ищете доброжелательства (*faḍl*) Аллаха в делах своих».

Ибн Касир: Мы сделали день светлым, сияющим, ярким, чтобы люди могли сделать в течение его все свои дела.

12. Мы построили над вами семь твердей, وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (١٢)

13. И сделали светильник пылающий. وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (١٣)

Стих 12: «Мы построили над вами семь твердей»:

Комментаторы разъясняют три момента:

- Поскольку небеса в айате прямо не названы, то в двух комментариях (**Джалалайн** и **Замахшари**) уточнено, что имеются в виду именно небеса, по отношению к которым *shidād* является определением.
- Глагол *banaynā «Мы воздвигли, построили»* **Табари** толкует как *thaqafnā* «Мы устроили, сделали крышей»[42]. Он говорит: «Крыша названа строением, потому что так арабы называли крышу палатки, то есть ее небо, а Всевышний обращается к ним на их языке, ибо и все ниспослание было на их языке».
- Больше всего внимания уделено значению слова *shidād*:

---

[42] Глагол *banā «строить, возводить»* употребляется в Коране чаще всего в отношении небес, см. также (50:6; 51:47; 79:27; 91:5), равно как и имя *binā'* *«строение, здание»*, см. (2:22; 40:64).

Джалалайн: *shidād* — крепкие, плотные, неподвластные времени.

Табари: *shidād* — твердые, плотно сделанные, нет в них ни расщелин, ни разрывов, которые не истлеют от хода ночей и дней.

Ибн Касир: *shidād* — просторные, высокие, плотные, украшенные светилами движущимися и неподвижными.

Замахшари: *shidād* — крепкие, плотные, неподвластные времени[43].

Стих 13: «И сделали светильник пылающий»:

ЛЕКСИКА: 1) Слово *wahhāj «пылающий»* в Коране встречается только один раз.

2) Слово *sirāj* «светильник» встречается в Коране четыре раза и исключительно как обозначение солнца (25:61; 33:46; 71:16; 78:13)[44].

Джалалайн: Светильник светоносный (*munīr*); *wahhāj* — пылающий (*waqqād*); то есть солнце.

Табари: Это солнце; *wahhāj* — пылающий, светящийся (*muḍī*). Ибн 'Аббас говорил: «светящийся» (*muḍī*), а Ибн 'Аббас

---

[43] Помимо общей характеристики небес как «плотных, твердых, непроницаемых, без щелей и отверстий», комментаторы добавляют еще два их качества — «неподвластные времени, вечные, сущие вплоть до конца света» (Джалалайн, Табари, Замахшари) и «украшенные» (Ибн Касир). Причем Ибн Касир как бы достраивает картину небес, давая формулировку, которая охватывает собой не только солнце, которое упомянуто в следующем айате, но и все вообще светила — «двужущиеся и неподвижные»: луну, звезды и т. д., обычно входящие в Коране в описание небес. Характеристика небес как «непроницаемых, без щелей» противопоставлена их описанию во время конца света. Тогда небо, бывшее дотоле непроницаемой преградой, «откроется и станет вратами» (78:19), оно «расколется, разломается» (82:1; 84:1).

[44] Джеффери высказывает предположение, что это слово — иранского происхождения, попавшее в арабский язык либо напрямую, либо через арамейский язык (см.: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. C. 166–167).

и Катада говорили: «светоносный» (*munīr*). Муджахид же и Суфйан говорили: «мерцающий» (*yatala'la'*)[45].

Ибн Касир: Это солнце, которое освещает весь мир и пылает для всех людей земли.

Замахшари: *wahhāj* — мерцающий и пылающий; имеется же в виду солнце[46].

14. Мы низвели из сочащихся воду изливающуюся,	وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجًا (١٤)
15. Чтобы произвести ею злаки и растения,	لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (١٥)
16. И сады густые.	وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا (١٦)

ЛЕКСИКА: Три слова из этого описания встречаются в Коране только один раз: *mu'ṣirāt «сочащиеся»*[47], *thajjāj «изливающийся (или обильный)»*, *alfāf «густые»*. Им и посвящена значительная часть комментариев.

---

[45] Глаголы *la'la'a* и *tala'la'a* тоже обозначают блеск, сверкание, сияние, но с оттенком «светить переменным светом», то есть «мигать, мерцать».

[46] Толкования эпитета *wahhāj* как «пылающий, светящийся, светоносный» хорошо согласуются с тем, что под этим понимается солнце, однако из этого ряда выпадает «мерцающий», ибо он относится скорее к звездам, чем к солнцу. Такое толкование опять обращает наше внимание на то, что в описании неба здесь упоминается только солнце. Нет ни луны, ни звезд, которые вообще довольно часто встречаются в Коране в описании неба. Эта концентрация именно на солнце хорошо вписывается в то, что мы назвали выше антропоцентризмом картины творения. В связи с небом упоминается именно то, что непосредственно дает жизнь человеку: солнце и дождь, то есть вода. Комментаторы снова, как и выше, своими комментариями сглаживают отклонения данной картины от общего стандарта, однако, возможно, эти «отклонения» и есть суть специфики данной картины, согласующей ее с общим контекстом суры.

[47] На русский язык это слово переводят по-разному: «выжимающие дождь», «тучи», «облака» и т. д.

Стих 14: «Мы низвели из сочащихся воду изливающуюся»:

- ***mu'ṣirāt*:**

Табари: Комментаторы разошлись во мнении относительно значения слова *mu'ṣirāt*.

Одни говорили, что это ветер (или ветры), который своими порывами приносит дождь. Так полагали Ибн 'Аббас, 'Икрима, который читал *bi-l-mu'ṣirat* «сочащимися, с помощью сочащихся»[48], Муджахид, Катада.

Так считал Ибн Зайд, который приводил в подтверждение своей точки зрения: «*Аллах — тот, кто посылает ветры, и они поднимают облако. Он простирает его по небу, как Ему угодно, и обращает его в куски. И ты видишь, как дождь выходит из промежутков...*» (30:48).

Другие утверждали, что это тучи, которые дают из себя дождь, подобно женщине *mu'ṣir*, у которой вот-вот должны начаться месячные. Это говорили Ибн 'Аббас и ар-Раби' ибн Анас.

Третьи говорили, что это небо (или небеса). Так полагали ал-Хасан [ал-Басри] и Катада.

Однако самое вероятное толкование — это «тучи», ибо именно из них нисходит дождь. В ветре же воды нет. Если читать, как делал 'Икрима: *bi-l-mu'ṣirat*, тогда еще можно отнести это слово к ветрам, но если читать «из сочащихся», то это могут быть только тучи. Если же кто-то спросит, а почему не «небо», то ответить можно, что все равно с неба вода нисходит именно из туч.

Ибн Касир: 'Икрима, Муджахид, Катада и другие говорили: это ветры. Смысл этого толкования: ветер выжимает дождь из туч.

'Али ибн Аби Талха от Ибн 'Аббаса передавал: это облака. Так толковали многие. Это толкование выбрал Ибн Джарир [ат-Табари].

Ал-Фарра' говорил: Это небеса, которые вот-вот готовы разразиться дождем.

Ал-Хасан и Катада говорили: это небеса. Последнее мнение странное.

---

[48] Вместо канонического *min al-mu'ṣirāt* «из сочащихся».

Однако ясно, что имеются в виду облака. Как сказал Всевышний: «*Аллах — тот, который посылает ветры, и они поднимают облако. Он распространяет его по небу, как Ему угодно, и обращает его в куски. И ты видишь, как дождь выходит из промежутков...*» (30:48), то есть из облаков[49].

Замахшари: *mu'ṣirat* — тучи, когда они готовы разразиться дождем и, если выжмет их ветер, из них польет дождь; то же говорят и о женщине, когда у нее должны вот-вот начаться месячные.

Насчет этого слова есть два мнения: либо что оно означает ветер, который готов налететь на облака и выжать из них воду, либо что оно означает тучи.

Муджахид полагал, что это ветры, а ал-Хасан и Катада — что небеса, на том основании, что вода льется с небес на тучи.

Джалалайн: *mu'ṣirāt* — тучи, готовые вот-вот разразиться дождем; подобно женщине, у которой вот-вот должны начаться месячные, которую тоже называют *mu'ṣir*[50].

- ***thajjāj*:**

Табари: *mā'an thajjājan* — значит «водой, изливающейся (*munṣabban*) непрерывным потоком». Это же говорили и толкователи. Ибн 'Аббас, Муджахид, Катада, ар-Раби' ибн Анас говорили: *munṣabban*.

Суфйан же говорил: *mutatābi'an* «не останавливающейся».

Некоторые толкователи говорили: *thajjāj* — значит «обильный» (*kathīr*). Так утверждал Йунус, ссылаясь на Ибн Вахба. Однако в речи арабов *thajj* не значит «обилие», оно значит «непрекращающееся изливание» (*ṣabb mutatābi'*).

Так, Пророк сказал: *afḍalu al-ḥajj al-'ajj wa-th-thajj* «Лучший хадж — шум и потоки», где *thajj* относится к потокам крови жертвенных животных.

---

[49] Обращает на себя внимание, что Ибн Зайд, которого цитирует Табари, и Ибн Касир приводят один и тот же айат в подтверждение разных точек зрения.

[50] Можно заметить, как из спектра разных толкований, предлагавшихся ранними толкователями, постепенно на первый план выдвигается одно объяснение, которое и становится доминирующим. Только его упоминает Суйути.

Ибн Касир: *mā'an thajjājan* — Муджахид, Катада говорили: «воду обильно льющуюся». Саури говорил: «непрерывную». Ибн Зайд: «обильную».

Однако Ибн Джарир говорил: «Это прилагательное не употребляется арабами в значении “обильный”, а только в значении “льющийся, изливающийся”».

Пророк сказал: «Лучший хадж — шум и потоки».

Замахшари: *thajjāj* — изливающийся обильно (*munṣabb bi-kathra*).

Пророк сказал: *afḍalu al-ḥajj al-'ajj wa-th-thajj* «Лучший хадж — шум и потоки», где *'ajj* означает голоса, произносящие *talbiyya*, а *thajj* относится к потокам крови жертвенных животных.

Стих 15: «Чтобы произвести ею злаки и растения»:

Джалалайн: *ḥabb* — пшеницу; *nabāt* — смоквы.

Табари: *ḥabb* — это то, что содержат соцветия злаков, которые жнут; *nabāt* — это растения, на которых пасут скот, трава или посеянные растения.

Ибн Касир: *ḥabb* — то, что предназначено для людей и их скотины; *nabāt* — фрукты и овощи, которые едят сырыми.

Замахшари: Это то, что употребляют в пищу: пшеница и ячмень; и то, что употребляют в корм скоту: трава и солома. Ср. «*Ешьте и пасите ваши стада...*» (20:54); «*И злаки с мякиной и благоуханные травы*» (55:12)[51].

---

[51] Большинство комментаторов подчеркивают то, что дары Всевышнего обеспечивают пищу и человеку, и его скотине, хотя оба слова могут относиться и к пище человека. По-видимому, это сделано для согласования картины творения в этой суре с аналогичными картинами в сурах 79 и 80, поскольку в них перечисление того, что служит пропитанием, заканчивается одним и тем же дважды повторенным айатом «*На пользу вам и вашим скотам*» (79:33; 80:32).

Стих 16: «И сады густые»:

- ***jannāt:***

В Коране встречаются несколько слов в значении «сад, сады», хотя частотность их совершенно несопоставима. Это *janna* (мн. ч. *jannāt*) — около 150 раз, *ḥadīqa* (употребляется только во мн. ч. *ḥadā'iq*) — 3 раза, *firdaws* (употребляется только в ед. ч.) — 2 раза (18:107; 23:11). Два из них — первое и второе — употреблены в этой суре (78:16 и 78:32). Еще один синоним *bustān* (мн. ч. *basātīn*), встречающийся ниже в толкованиях, в Коране не засвидетельствован.

Очевидно, что основное слово — это *janna*, которое имеет разные оттенки смысла, но в основном имеет значение «рай», хотя может обозначать и земной сад, как в данном случае. В этом смысле оно соответствует библейскому слову *ган* и употребляется в словосочетании *jannāt 'adnin*, эквивалентном библейскому *ган эден* «сад Эдема» (всего 10 контекстов).

О слове *ḥadā'iq* речь пойдет ниже. Здесь же отметим, что в двух из трех контекстов оно обозначает именно «земной сад». Это же значение является основным и для слова *bustān* (мн. ч. *basātīn*), которое в более узком смысле может обозначать «плодовый сад».

Абсолютно единообразное толкование известного всем слова *jannāt* «сады» через столь же знакомые говорящим по-арабски синонимы *basātīn* и *ḥadā'iq*, по-видимому, имеет целью не столько объяснить значение слова, сколько подчеркнуть два момента. Во-первых, что речь идет о земных, а не о райских садах, которые обычно называются именно *jannāt*, а во-вторых, указать на то, что речь идет о плодовых садах. Именно это отмечают в своих комментариях Табари и Ибн Касир. Подобное толкование отмечено нами практически с первого появления слова в тексте Корана (2:25). Как правило, когда слово *jannāt* обозначает «райские сады», оно остается без толкования, а когда оно обозначает «земные сады», причем «плодовые сады», такое толкование становится почти обязательным, см. (6:99; 6:141; 13:4; 15:45 и т. д.).

Джалалайн: *jannāt* — *basātīn* «сады».

Табари: *jannāt — basātīn*; сказано «сады», а имеется в виду «плоды садов». Упоминание же плодов опущено, поскольку контекст достаточно ясно указывает на них.

Ибн Касир: *jannāt — basātīn* и *ḥadā'iq*, сады с разными плодами разнообразных вкусов и ароматов.

- ***alfāf:***

Комментаторы обсуждают вопрос, каково единственное число от этого слова, имеющего форму множественного числа, и высказывают разные гипотезы на этот счет. **Замахшари** даже утверждает, что у этого слова единственного числа нет.

Относительно же значения этого не совсем обычного слова все комментаторы практически едины в своем мнении. Они толкуют его через однокоренное слово *multaff* «сплетенный, переплетенный, густо растущий», причем **Табари** показывает, что так толковали его и ранние авторитеты.

Ибн Касир приводит в связи с этим айатом другой айат, который скорее является параллелью ко всему фрагменту о творении, чем к этому стиху:

«Он — тот, кто распростер землю и устроил на ней твердыни и реки и из всяких плодов устроил там пары по двое. Он закрывает ночью день. Поистине, в этом — знамения для людей, обладающих разумом» (13:4).

Ибн 'Араби дает толкование сразу на два айата (15-16):

Дар Всевышнего рабам Своим — низведение воды благословенной с небес, благодаря которой растут злаки, травы и сады густые. За все блага, которые даровал Аллах людям, благодарность — милостыня (*ṣadaqa*). Милостыня — это благодарность за богатство. Молитва же — благодарность за дарование тела (*бадн*)[52].

Фрагмент 3 (17-20): О конце света и суде

Общая структура фрагмента: текст четко делится на две части по два айата: первая — о воскресении и суде; вторая — о конце

[52] То есть за то, что Всевышний сотворил человека, и за здравие его.

света. Возникает вопрос: почему события изложены в таком порядке, обратном по отношению к последовательности событий в реальности, когда сначала происходит конец света и всеобщая гибель, а затем воскресение и суд? Объяснение этого будет предложено ниже, в связи со второй частью фрагмента.

17. Дню разделения назначен срок,	إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (١٧)
18. Тот день, когда подуют в трубу, и придете вы толпами.	يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا (١٨)

В первой части подчеркивается: во-первых, что воскресению и суду назначен срок, который известен Всевышнему (и как подчеркивается в других местах — только Ему) и который нельзя ни отменить, ни отодвинуть, а если отсрочка и будет, то она тоже заранее предопределена; во-вторых, что суд есть день разделения, когда каждому воздастся по заслугам, и что люди уже придут на суд не все вместе, скопом, а по группам (*afwājan*), и параллельным местом приводится айат (17:71). Напомним, Табари в толковании (78:8) выбрал вариант, предполагающий, что люди уже сотворены были так, разными группами. Начало и конец истории сходятся. Разными люди были сотворены, разными придут на суд, разный приговор получат. Другими словами, толкование Табари делает сильный акцент на теме предопределения.

Стих 17: «Дню разделения назначен срок»:

Джалалайн: «*день разделения*» — между творениями; «*срок*» (*mīqāt*) — время для награды и наказания.

Табари: Этому дню, когда Аллах разделит Свои творения, назначен срок, когда Он исполнит Свое обещание по отношению к тем, кто отрицал воскресение, и к тем, кто подобен им.

Похожее мнение высказывали и толкователи. Так, Катада говорил: «Это день величия Аллаха, когда Он разделит первых и последних по делам их».

Ибн Касир: Всевышний сообщает, что день разделения, то есть день воскресения, назначен на определенный срок, который ни передвинуть, ни отодвинуть, и знает его только Аллах. Ср.: «*И Мы отсрочим его только на отчисленный срок*» (11:104).

Замахшари: назначен срок — в предопределении Аллаха по мудрости Его определено время, когда мир кончится или когда придет конец всем творениям.

Стих 18: «Тот день, когда подуют в трубу, и придете вы толпами»:

Комментаторы уделяют внимание вопросу о связи этого айата с предыдущим и усматривают эту связь в повторе слова «*день*». Суйути в **Джалалайн** и **Замахшари** полагают, что данный айат — приложение (*badal*) ко «*дню разделения*», а **Табари** — разъяснение (*tarjama*).

В связи с **первой частью айата** «*когда подуют в трубу*» комментаторы рассматривают четыре вопроса:

- ***значение слова ṣūr:***

Суйути в **Джалалайн** и **Табари**, который говорит, что комментаторы понимали его по-разному, однозначно толкуют его как «рог» (*qarn*). Это толкование Табари возводит через ‘Абдаллаха ибн ‘Умара к Пророку. Он добавляет еще, что Катада говорил относительно значения слова *ṣūr*: «это некое создание (*khalq*)»[53].

- **кто дует в рог:** В **Джалалайн** говорится, что это Исрафил[54];
- **сколько времени пройдет между двумя трубными гласами;**
- **как именно произойдет воскресение.**

---

[53] Фактически слова Катады означают отказ от попытки конкретного истолкования значения этого слова и уподобления понятия какому-то объекту, известному людям в земной жизни.

[54] Один из четырех главных ангелов. Данное толкование — очень распространенное.

Ибн Касир приводит в связи с двумя последними вопросами хадис от Бухари:

Бухари по поводу этих слов передавал от Абу Хурайры: Посланник Аллаха сказал: «Между двумя звуками рога сорок».

Его спросили: «40 дней?».

Он сказал: «Отнюдь».

— «40 месяцев?»

— «Отнюдь».

— «40 лет?».

— «Отнюдь»[55].

Потом он сказал: «Потом Аллах низведет воду с небес, и люди прорастут, как растут овощи. Все в человеке подлежит тлену, кроме одной кости, а именно кости копчика, и из нее построится человек в день воскресения»[56].

Толкование **второй части айата** *«придете вы толпами»* сконцентрировано на понимании слова *afwājan*.

ЛЕКСИКА: *afwāj* — во множественном числе в Коране встречается два раза (второй раз — *«и ты увидишь, как люди входят в религию Аллаха толпами (afwājan)»* (110:2)), в единственном числе — три раза:

1) *в тот день, когда Мы соберем из каждого народа толпу (fawj) из тех, кто считал ложью Наши знамения...* (27:83);

2) *Это толпа (fawj), устремляющаяся с вами: «Нет приветствия для вас, вы будете гореть в огне»* (38:59);

3) *Готова она лопнуть от гнева; всякий раз, как бросают в нее толпу (fawj), спрашивают стражи ее: «Разве к вам не приходил увещатель?»* (67:8).

---

[55] Обычно в мусульманских источниках говорится, что между первым и вторым трубным гласом пройдут сорок лет, но в данной версии этот момент остается не до конца определенным.

[56] Обращает на себя внимание перекличка между концовкой этого хадиса и айатами (78:14-16): как в этой жизни вода становится источником прорастания растительности, обеспечивающей жизнь человека, так в мире ином вода оказывается источником, который дает человеку новую жизнь после воскресения.

Получается, что только один раз это слово употреблено в рассказе о том, что должно произойти еще в этой жизни, до конца света, и относится оно к тем, кто принял «религию Аллаха», хотя, возможно, и этот контекст имеет эсхатологический смысл, а сочетание *dīn Allāh* значит «суд (или воздаяние) Аллаха», поскольку, согласно толкованию от Ибн ʻАббаса, сура 110 — это последняя, предсмертная сура, в которой Всевышний прощается со Своим посланником. Все же остальные употребления, включая и рассматриваемый айат, встречаются только в эсхатологическом контексте и чаще относятся к грешникам, сделавшим неправильный выбор. Таким образом, само употребление этого слова усиливает угрожающую интонацию айата.

Джалалайн: *afwājan* — «различными группами» (*jamāʻāt*).

Табари: *afwājan* — «толпами» (*zumaran zumaran*)[57] и «группами» (*jamāʻatan jamāʻatan*). Толкователи говорили то же самое. Так, Муджахид говорил: «толпами (*zumaran zumaran*)».

Говорили, что это сказано, поскольку каждый народ (*umma*), к которому Аллах посылал посланника, придет с тем, кто был к ним послан, ср.: «*В тот день, когда Мы призовем всех людей с их имамом...*» (17:71).

Ибн Касир: Муджахид говорил: *afwājan* — «толпами» (*zumaran zumaran*).

Ибн Джарир [ат-Табари] говорил: «Каждый народ придет со своим посланником», ср.: «*В тот день, когда Мы призовем всех людей с их имамом...*» (17:71).

Замахшари: Придете толпами — из могил к месту стояния, каждый народ со своим имамом.

Говорили еще: различными группами (*jamāʻāt*).

От Муʻаза передают: Он спросил об этом посланника Аллаха, и тот сказал ему: «Муʻаз! Ты спросил о великом деле». Потом отвел глаза и сказал: «Соберутся десять тысяч разновидностей из моей общины. Одни из них будут в образе обезьян, другие —

---

[57] Это слово, близкое по значению к толкуемому слову, является названием суры 39.

в образе свиней, иные — идущие на руках с ногами над головой, иные — слепые, иные — немые глухие, иные — жующие свои языки, которые свисают им на грудь, а изо рта течет гной, которыми гнушаются люди в месте сбора. Иные будут с отрубленными руками и ногами, иные — распятые на древках (*джузу'*) из огня, иные — вопящие сильнее, чем по покойникам, иные — одетые в джуббы[58], окрашенные смолой, прилипшей к их коже.

Те, что в образе обезьяны, — это клеветники.

Те, что в образе свиньи, — это творившие запретное (*ḥarām*).

Те, что идут вверх ногами, — это те, что пожирали лихву (*ribā*).

Слепые — это те, кто допускал неправедный суд.

Немые глухие — это те, кто восхищался своими деяниями.

Жующие свои языки — это ученые и рассказчики, слова которых расходились с их делами.

Те, что с отрубленными руками и ногами, — это те, кто наносил вред соседям.

Распятые на древках из огня — это доносившие властям на людей.

Вопящие сильнее, чем по покойнику, — это те, кто предавался своим страстям и радостям и не давал положенное из своего имущества.

Одетые в джуббы — это заносчивые и надменные гордецы».

19. Небо откроется и станет вратами. وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا (١٩)

20. Горы сдвинутся и станут миражом. وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا (٢٠)

Стих 19: «Небо откроется и станет вратами»:

Джалалайн: откроется — расколется (*shuqqat*), чтобы спустились ангелы.

---

[58] Джубба — верхняя одежда с широкими рукавами.

Табари: Всевышний говорит: небеса расколются и разверзнутся и станут проходами, а до этого они были плотными твердыми (*shidād*)[59], без расщелин и разрывов;

«станет вратами» — это сравнение «как врата», но с опущенной частицей сравнения «как» (*ka-*).

Ибн Касир: *«вратами»* — проходами для спуска ангелов.

Замахшари: Читали также *futtiḥat* с удвоением, чтобы подчеркнуть многочисленность врат, открытых для нисхождения ангелов, как если бы все небеса состояли из одних врат, ср.: *«и извели (fajjarnā) из земли источники»* (54:12), как если бы вся земля была сплошные источники.

Говорили, что врата — это пути (*ṭuruq*) и проходы (*masālik*), словно небеса будут содраны, и вместо них откроются дороги, которые ничто не загораживает.

Стих 20: «Горы сдвинутся и станут миражом»:

Джалалайн: *«сдвинутся»* (*suyyirat*) — будут перемещены со своих мест;

sarāb *«мираж»* — *habā'* «дуновение», то есть горы уподобятся дуновению по легкости передвижения[60].

Табари: Горы будут оторваны от их основания и станут рассыпающимся прахом, как мираж, который тому, кто видит его издали, кажется водой, а на самом деле это прах.

Ибн Касир: Ср.: *«И ты увидишь, что горы, которые ты считал неподвижными, — вот они идут, как идет облако по деянию Аллаха...»* (27:88); *«И будут горы как расщипанная шерсть»* (101:5). Здесь же Он сказал иначе.

Ты думал, что они — нечто, и вот они оказываются ничем, ср.: *«Они спрашивают тебя о горах; скажи: "Развеет их мой Господь прахом и оставит их пустой долиной; не увидишь ты там*

---

[59] См. выше (78:12).

[60] Образ миража (*sarāb*) употреблен в Коране дважды. В другом месте говорится, что «у тех, которые не веровали, деяния — точно мираж в пустыне» (24:39).

ни кривизны, ни высоты!"» (20:15-17); *«В тот день, когда Мы двинем горы, и ты увидишь землю выступившей...»* (18:47).

Замахшари: Ср.: *«и станут рассыпающимся прахом»* (56:6)— то есть станут почти что ничем, когда все части их рассыплются и состав их распадется.

Можно заметить, что конец света описан как разрушение того, что было создано при творении мира: непроницаемое небо, без расщелин и разрывов, неподвластное времени, расколется и все сплошь откроется вратами, горы будут снесены и развеются прахом. Не упомянута только земля, и параллельное место, которое приводит Ибн Касир, позволяет предположить почему.

Дело в том, что земля, «где нет ни кривизны, ни высоты», — это характеристика не нашей обычной земли, а новой, преображенной земли, которая будет создана после конца света, «земли сбора» (*arḍ al-maḥshar*), где соберутся все воскресшие люди в ожидании суда. Эта земля будет абсолютно ровная, и на ней никогда не было пролития крови. Тогда понятно, зачем все небо откроется вратами для нисхождения ангелов, ведь ангелы поведут людей на суд и далее — на исполнение приговора, а суд будет на этой новой земле.

Так картина конца света приоткрывает еще одно измерение. Это, по сути, не конец, а лишь переход в новое состояние. Земля, которая в картине творения была упомянута первой, остается последней, хотя и преображенной, а на ней — люди, поставленные в картине творения в центр мироздания. Остальное уходит. Подобная перекличка двух образов, двух картин объясняет и подбор лексики, отмеченный выше, когда термины, отобранные для рассказа о творении земли и гор, намекают на иное, эсхатологическое измерение, сопряженное с наказанием (*mihād, awtād*). Два рядом стоящих фрагмента оказываются настолько тесно увязанными друг с другом, что в их соположении возникает некий новый смысл, заметный только, когда они рядом, следуют друг за другом.

Порядок изложения позволяет высказать еще одно предположение. Картина конца света, поставленная после упоминания суда, возможно, рассказывает не о первоначальном конце света, а, так сказать, о его завершении, происходящем уже после воскресения, когда главное — это подготовка к суду. Непроницаемое небо, гра-

ница между этим миром и миром иным, исчезает, растворяется, чтобы обеспечить схождение ангелов, а земля перестраивается, символом чего является устранение гор, то есть неровностей, чтобы стать местом свершения суда. В таком случае порядок изложения и отобранные детали согласуются друг с другом.

Фрагмент 4 (21-25): О наказании геенны

Структура фрагмента: фрагмент тоже отчетливо распадается на две части: в первой части поднимается вопрос о сроке пребывания в геенне, во второй — о характере наказания.

21. *Геенна — это засада,*	إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا (٢١)
22. *Для преступивших — место возврата,*	لِلطَّاغِينَ مَآبًا (٢٢)
23. *В котором они пребудут века,*	لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا (٢٣)

Вопросы, все ли попадут в геенну, каков срок пребывания в геенне, вечно оно или не вечно и для кого, обсуждаются комментаторами, прежде всего, с пониманием слов *mirṣād «засада»*, *ṭāghīna «ослушники, преступившие предел»* и *aḥqāb «века»*.

В связи с первым из этих айатов (78:21) излагается учение о том, что все — и праведники и грешники, и верующие и неверующие — побывают в геенне, только одни пройдут через нее при наличии пропуска, а другие будут возвращены в нее с границы и останутся там.

В связи со вторым айатом (78:22) обсуждается вопрос о точном значении слова *ṭāghīna*, ибо именно о них говорится, что они *«пребудут века»*.

В связи с третьим айатом (78:23) рассматривается вопрос о значении *aḥqāban*. Что значит *«пребудут века»* — останутся там навечно или пробудут некий конечный срок, хотя и очень длинный? Все комментаторы склоняются к мнению, что это выражение озна-

чает «вечно» или «навечно», однако они цитируют и иные мнения. Более того, есть толкование, возводимое к Пророку, в котором он предполагает возможность не вечности наказания.

В этом случае возникает вопрос согласования этого айата с другим айатом в суре: «*Вкусите же, Мы не прибавим вам ничего, кроме наказания!*» (78:30), который однозначно понимается как говорящий о вечности наказания для неверных.

Табари, Ибн Касир и Замахшари приводят, как мы увидим, четыре разных варианта решения этого вопроса:

1) сопоставляемые айаты относятся к разным категориям людей;

2) айат (78:30) отменяет положение, сформулированное в айате (78:23);

3) слово *aḥqāban* обозначает конечный отрезок времени, в течение которого грешники будут подвергаться тому наказанию, которое упомянуто далее, а затем его заменит другое наказание и так далее;

4) слово *aḥqāban* вообще обозначает не время, а нечто иное, касающееся качества наказания, а не его срока.

Стих 21: «Геенна — это засада»:

Итак, шаг первый. Практически все комментаторы утверждают, что через геенну пройдут все, даже праведники, которым уготован рай. Это положение немного смягчает суждение Суфйана ас-Саури о наличии мостов над геенной, приводимое Табари и Ибн Касиром. Отметим, однако, что в самом тексте писания здесь нет прямых указаний на то, что праведники попадают в геенну, пусть на короткое время, проходя через нее.

ЛЕКСИКА: Слово *mirṣād* употреблено в описании геенны только один раз, а всего оно встречается в Коране два раза; второй контекст — это: «*Ведь Господь твой — в засаде*» (89:14).

Табари: Всевышний в Своих словах имеет в виду, что геенна — место наблюдения за теми, кто в нее попадает, она видит тех,

кто лгал о ней и о возвращении к Аллаху в мире ином, и других, кто верил в это. Смысл этих слов: геенна наблюдает за теми, кто проходит по ней, следит за ними.

То же говорили и толкователи.

Так, ал-Хасан говорил: «У дверей геенны наблюдение. Кто приносит пропуск, тот проходит сквозь нее, а у кого нет пропуска, того задерживают».

Еще ал-Хасан говорил: «В рай попадает только тот, кто прошел сквозь огонь».

Катада говорил: «Путь в рай ведет только через огонь».

Суфйан говорил: «Через нее ведут три моста»[61].

Ибн Касир: *mirṣād* — это *mirṣada*, засада, приготовленная для тех, кто туда попадает.

Катада и ал-Хасан говорили: «Эти слова означают, что никто не войдет в рай, пока не пройдет сквозь огонь; у кого есть пропуск, проходит, у кого нет, остается в огне».

Суфйан ас-Саури говорил: «Через огонь ведут три моста».

Замахшари: *mirṣād* — это граница, на которой ведется наблюдение.

Смысл этих слов: «Геенна — это граница, на которой отслеживают ослушников и возвращают их в нее, и она для них место возврата (*ma'āb*)».

Либо же смысл таков: «Геенна — место наблюдения за теми, кто направлен в рай; ангелы наблюдают за ними и встречают их у геенны, чтобы обеспечить им проход сквозь нее, а для ослушников она — место возврата (*ma'āb*)»[62].

Ал-Хасан и Катада говорили: «*mirṣād* — это путь и проход для людей рая».

---

[61] Смысл этого суждения в том, что праведники проходят через геенну по мосту, не погружаясь в огонь.

[62] У Замахшари нет отдельного толкования на следующий айат, но толкование слова *ma'āb* «встроено» в толкование данного айата в рамках противопоставления: через геенну праведники проходят, а ослушников в нее возвращают, и они там остаются.

Джалалайн: *mirṣād* — *rāṣida* «место для наблюдения» или *mirṣada* «засада»[63].

Стих 22: «Для преступивших — место возврата»:

Шаг второй. Праведники пройдут сквозь геенну и отправятся к месту назначения — в рай, а ослушники — останутся в ней. Кто же останется?

Спектр толкований ключевого для айата слова *ṭāghīna* довольно широк: не уверовавшие в Бога — не подчинившиеся посланникам — не соблюдавшие Его заповеди[64]. Все это, по сути, разные степени ослушания. Добавим, что по смыслу этих толкований все сказанное далее не относится к праведным верующим. Однако не все эти толкования означают, что слово относится только к неверным, ведь и верующие могут допускать разные прегрешения, и эту возможность используют некоторые комментаторы при толковании следующего айата.

Джалалайн: *ṭāghīna «преступившие (предел)»* — это неверные (*kāfirīn*); и они эту границу не перейдут;
ma'āb — *marja'*, место возврата, куда они войдут.

Табари: Всевышний говорит: «Геенна для тех, кто был ослушником в этой жизни, кто преступал (*tajāwaza*) заповеди Аллаха, кто превозносился пред Господом своим», — это обиталище (*manzil*) и место возврата (*marja'*), куда они возвратятся и поселятся там.

То же говорили и толкователи. Так, Катада говорил: «*ma'āb* — обиталище и убежище (*ma'wā*)».

---

63 Толкование слова *mirṣād* через однокоренные слова со значением «пункт или средство наблюдения» имеет целью подчеркнуть то, что прямо выражено в других, более пространных комментариях: геенна — это место, где отслеживают прибывающих в нее, и одних пропускают, а другие остаются.

64 Все эти толкования, по сути, представляют собой интерпретации лексического значения соответствующего глагола *ṭaghā* «преступить предел, выйти за грань». Именно это точное значение слова — «преступившие предел» — мы выбрали для перевода.

Ибн Касир: *ṭāghīna* — непокорные ослушники (*marada ʻuṣāt*), не подчинявшиеся посланникам;

ma'āb — место возврата (*marjaʻ*, *mutaqallab*, *maṣīr*)[65] и место обитания (*nuzl*).

Стих 23: «В котором они пребудут века»:

Шаг третий. Сколько же пробудут ослушники в геенне и что точно значит *aḥqāb*? Сколько каждый из этих веков длится и есть ли череде этих веков конец?

ЛЕКСИКА: Слово *aḥqāb* встречается в Коране только в этом айате.

Табари по поводу формы этого слова говорит следующее:

Слово *aḥqāb* — это мн. ч. от *ḥuqb*, а *ḥiqab* — это мн. ч. от *ḥiqba*. От *aḥqāb* в свою очередь образуется форма мн. ч. — *ḥuqub*, см.: «*...Не остановлюсь я, пока не дойду до слияния двух морей, хотя бы прошли века (ḥuqub)*» (18:60)[66].

Толкование Пророка: Ал-Баззар выводил от Ибн ʻУмара, а тот — от Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, который сказал: «Аллах никого не выведет из огня, пока тот не пробудет в нем века (*aḥqāb*), а *ḥuqb* — это восемьдесят с небольшим лет. В каждом году — триста шестьдесят дней, как вам привычно»[67].

Ибн Касир приводит этот же хадис и добавляет еще один, который оценивает критически:

Ал-Баззар передавал: Сулаймана ат-Тайми спросили: «А кто-нибудь выйдет из огня?» Он отвечал: Мне передавал Нафиʻ от Ибн ʻУмара, а тот — от Пророка, который сказал: «Клянусь

---

65 Ибн Касир приводит три синонима с примерно одинаковым значением.

66 В параллельном месте, которое приводит Табари, слово *ḥuqub*, которое этимологически должно обозначать нечто более длительное, чем *aḥqāb*, явно обозначает конечный период времени.

67 См.: Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 1. М., 2000. С. 154. В «Муснаде» ал-Баззара этот хадис приводится под номером 2249. Его приводит также Дайлами в «Муснад ал-фирдаус» под номером 7029.

Аллахом, никто из огня не выйдет, пока не пробудет в нем *aḥqāb*». Потом он добавил: «*ḥuqb* — это восемьдесят с небольшим лет, каждый год — 360 дней по вашему счету».

Ибн Аби Хатим передавал от Пророка: «*ḥuqb* — это месяц, месяц — тридцать дней, год — 12 месяцев, в году 360 дней, каждый день — 1000 лет по вашему счету». Однако этот хадис — совсем неприемлемый, ибо иснад — несостоятелен, так как в нем есть Джа'фар ибн аз-Зубайр и еще одно звено — оба не принимаются.

Комментаторы обсуждают продолжительность одного *ḥuqb* и возможное число *aḥqāb*.

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно продолжительности *ḥuqb*.

- Одни говорили: триста лет.

Так, Башир ибн Ка'б говорил: «Дошло до меня, что *ḥuqb* — триста лет. Каждый год — триста шестьдесят дней. Каждый день — тысяча лет».

- Другие говорили: восемьдесят лет.

Так, 'Али ибн Аби Талиб спросил Хилала ал-Хаджари: «Сколько, по вашему мнению, длится *ḥuqb*, упомянутый в ниспосланном писании Аллаха?», а тот ответил: «Мы полагаем, что восемьдесят лет, каждый год двенадцать месяцев, каждый месяц — тридцать дней, каждый день — тысяча лет».

Абу Хурайра говорил: «*ḥuqb* — восемьдесят лет, год — триста шестьдесят дней, а день — тысяча лет».

Ибн 'Аббас говорил: «*ḥuqb* — восемьдесят лет».

Са'ид ибн Джубайр говорил: «*ḥuqb* — восемьдесят лет, год — триста шестьдесят дней, а день — тысяча лет».

Катада сказал: «Упомянутые Аллахом *aḥqāb* не имеют конца, как только проходит один *ḥuqb*, начинается другой, а длится *ḥuqb* восемьдесят лет».

Ар-Раби' ибн Анас говорил: «Счет этих *aḥqāb* знает только Аллах, а вот один *ḥuqb* — восемьдесят лет, год — триста шестьдесят дней, а каждый этот день — тысяча лет».

- Иные говорили: семьдесят тысяч лет.

Так, ал-Хасан, когда его спросили об этом, сказал: «Счет этих *aḥqāb* — это не что иное, как вечность в огне, однако говорили, что один *ḥuqb* — семьдесят тысяч лет, а один день из этих дней — семьдесят тысяч, имея в виду тысячу лет по вашему счету».

В другой передаче ал-Хасан сказал: «Что касается *aḥqāb*, то никто не знает, сколько это. Один же *ḥuqb* — семьдесят тысяч лет, а каждый день — как тысяча лет».

Ибн Касир: *ḥuqb* (*aḥqāb*) — период времени.

О том, сколько это точно, говорили разное. Ибн Джарир говорил: ‘Али ибн Аби Талиб спросил Хилала ал-Хаджари: «Сколько, по вашему мнению, длится *ḥuqb*, упомянутый в ниспосланном писании Аллаха?» Тот сказал: «Мы полагаем, что восемьдесят лет, каждый год двенадцать месяцев, каждый месяц — тридцать дней, каждый день — тысяча лет».

Это же передавали от очень многих. Говорили также — 70 лет.

Ибн Аби Хатим передавал от ‘Абдаллаха ибн ‘Амра: «*ḥuqb* — сорок лет, каждый день из которых как тысяча лет по вашему счету».

Башир ибн Ка‘б говорил: «Один *ḥuqb* — это триста лет, в каждом году 12 месяцев, каждый год — триста шестьдесят дней, каждый день из них — как тысяча лет». Это передавали Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим.

Судди говорил: «пребудут там века (*aḥqāban*) — 700 *aḥqāb*, каждый *ḥuqb* — 70 лет, каждый год — триста шестьдесят дней, каждый день — 1000 лет по вашему счету»[68].

Когда ал-Хасана спросили об этих словах, он сказал: «Векам этим не будет конца, счет их вечность в огне, хотя и говорили, что *ḥuqb* — 70 лет, и каждый день в них как 1000 лет по нашему счету».

Катада говорил: «Эти *aḥqāb* никогда не кончатся, как только пройдет один, начнется другой».

Ар-Раби‘ ибн Анас говорил: «Счет этим *aḥqāb* знает только Аллах».

---

[68] Судди — единственный из цитируемых комментаторами авторитетов, который называет точное число *aḥqāb*, которое продлится пребывание в раю. Остальные говорят о нескончаемом числе их или о том, что никто этого числа не знает.

Замахшари: *aḥqāban* — один *ḥuqb* за другим, как только проходит один *ḥuqb*, начинается другой, и так без конца. Слова *ḥuqb* и *ḥiqba* употребляются только тогда, когда речь идет о чередовании и последовательности периодов времени, о чем свидетельствует их этимология.

Говорили, что *ḥuqb* — восемьдесят лет.

Джалалайн: *aḥqāb* — века (*duhūr*), которым не будет конца.

Комментаторы также предлагают разные варианты истолкования айата с учетом (78:30) в том случае, если понимать его как указание на конечность срока.

Табари: От Халида ибн Ма‘дана передают, что этот айат — о людях киблы[69]. Так, в передаче Абу Салиха Халид сказал: «Слова "*в котором они пребудут века*" (78:23) и "*...если только не пожелает твой Господь...*" (11:107)[70] ниспосланы о единобожниках из людей киблы»[71].

Если спросят: «А что ты скажешь об этом предании (*ḥadīth*)?», можно ответить так: «То, что сказали Катада и ар-Раби‘ибн Анас об этом, более верно»[72].

Могут спросить: «А разве у Аллаха наказание для неверных не ограничивается веками?». Им можно ответить: «Ар-Раби‘ и Катада говорили: "Эти века не проходят и не кончаются"».

Может быть смысл этих слов: они пребывают там века, подвергаясь этому виду наказания: «*Не вкушая там ни прохлады, ни питья, лишь кипяток и гной*», а когда пройдут эти века, их подвергнут иному виду наказания. Как сказал Всевышний в Своем писании:

---

69 Речь идет о мусульманах.

70 Полный текст этого айата: «*вечно пребывая там, — пока длятся небеса и земля, если только не пожелает твой Господь, — ведь твой Господь исполняет то, что Он желает!*»

71 Контекст, который цитирует Халид, выглядит так: «*А те, которые несчастны, — в огне, для них там — вопли и рев, — вечно пребывая там, — пока длятся небеса и земля, если только не пожелает твой Господь...*» (11:106-107). Соединение двух айатов вместе показывает, что Халид понимал оба текста как говорящие о том, что пребывание в раю не вечно.

72 См. выше высказывания, приводимые Табари о бесконечности череды этих веков и о том, что числа их никто не знает.

«*Так! А для ослушников, конечно, злейшее обиталище — геенна, в которой они горят, и скверно это ложе! Так! Пусть же они попробуют его — кипяток и гной, и другое в таком роде, тех же сортов*» (38:55-58). На мой взгляд, это ближе к смыслу айата.

От Мукатила ибн Хаййана передают, что он сказал по поводу этого айата: «Он — отменен (*mansūkha*), его отменил айат "*...Мы не прибавим вам ничего, кроме наказания*" (78:30)».

Однако это мнение несостоятельно, ибо данный айат — это повествование (*khabar*), а повествование не подвергается отмене. Отмена бывает только в отношении повелений и запретов.

Ибн Касир: Мукатил ибн Хаййан говорил: «Этот айат отменен айатом: "*Вкусите же, Мы не прибавим вам ничего, кроме наказания!*" (78:30)».

Халид ибн Ма'дан говорил: «Этот айат говорит о людях единобожия (*ahl at-tawḥīd*)». Это передавал Ибн Джарир, а потом сказал, что, возможно, этот айат привязан к последующим айатам, то есть: «*Они пребудут века, не вкушая там ни прохлады, ни питья*».

Верно же, что конца этим векам не будет[73].

Замахшари: Возможно, имеется в виду, что они пребудут там века, вкушая именно этот вид наказания, то есть ни прохлады, ни питья, лишь кипяток и гной, а затем после этих веков они подвергаются другим видам наказания.

Возможно и другое толкование, восходящее к выражениям *ḥaqiba 'āmunā* «год у нас был с задержкой», когда хотят сказать, что в этом году было мало дождя и довольствия; *ḥaqiba fulān* «у некоего человека задержка», когда речь идет о человеке, которому не досталось пропитания[74].

Прилагательное от этого глагола *ḥaqib*, а мн. ч. от него — *aḥqāb*. Тогда винительный падеж объясняется тем, что это слово занимает позицию обстоятельственного определения (*ḥāl*), смысл же высказывания тогда таков: будут они там пребывать, лишенные всего, и им будет отказано во всем.

---

[73] Ибн Касир также ссылается на суждения Катады, ар-Раби'а ибн Анаса и ал-Хасана ал-Басри, приведенные выше.

[74] Этимология этого значения глагола *ḥaqiba* восходит к тому, что он изначально обозначает задержку мочеиспускания у верблюда.

Комментаторы также сосредоточили свое внимание на том, как читается слово *lābithūna* «*пребывают*».

Табари и Замахшари, рассматривающие варианты чтения слова, приходят к прямо противоположным выводам о том, какой из них предпочтительнее.

Табари: Чтецы читали по-разному. Чтецы Медины и Басры были согласны в чтении *lābithūna* с алифом, и некоторые чтецы Куфы читали так же. Единое же мнение чтецов Куфы склонилось к чтению *labithūna* без алифа. Первое чтение лучше и правильней, поскольку определение по модели *fa'il* в языке арабов не может управлять другими словами, как здесь. Однако и второе чтение нельзя исключать, поскольку в стихах такое иногда бывает.

Замахшари: Читают и *lābithūna*, и *labithūna*. Вариант *labith* предпочтительней, так как *lābith* говорит о том, кто находится в таком состоянии, а *labith* характеризует неотъемлемое качество, от которого нельзя избавиться[75].

24. *Не вкушая там ни прохлады, ни питья,*	لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا (٢٤)
25. *Лишь кипяток и гной.*	إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا (٢٥)

Стих 24: «Не вкушая там ни прохлады, ни питья»:

Джалалайн: *bard* — сон; *sharab* — питье, которое доставляет радость.

Табари: Всевышний говорит: Не будут они наслаждаться прохладой, которая охлаждала бы жар пламени, только гной будет у них. Не будет у них питья, чтобы утолить их страшную жажду, лишь кипяток.

---

75 В современном стандартном печатном издании Корана выбран вариант с алифом: *lābithūna*.

Некоторые знатоки речи арабов утверждали, что *bard* здесь значит «сон» и что смысл айата: не вкушая ни сна, ни питья. Они ссылались на пример из стихов некоего киндита[76]. Однако это не общепринятое название сна, а толкование писания Аллаха опирается преимущественно на то, что общеизвестно в речи арабов, а не на что-то иное.

Подобное тому, что говорю я, говорили и толкователи. Так, ар-Раби' говорил: «Вместо прохлады — гной, а вместо питья — кипяток».

Ибн Касир: Не найдут в геенне ни прохлады для сердец, ни приятного питательного питья.

Абу-л-'Алийа говорил: «Вместо прохлады — гной, а вместо питья — кипяток», и то же утверждал ар-Раби'.

Ибн Джарир передавал, что некоторые полагали, что *bard* — это сон, и приводил их ссылку на стихи киндита. Так Табари говорил, не возводя ни к кому это мнение, но это же передавал Ибн Аби Хатим от Муджахида, а Багави — от Абу 'Убайды и Киса'и.

Замахшари: Этот айат — разъяснение (*tafsīr*) к предыдущему[77].

Говорили, что *bard* — это сон, приводя в пример стихи и пословицу *man'u-l-bard al-bard* «Сон отгоняет холод».

Стих 25: «Лишь кипяток и гной»:

Джалалайн: *ḥamīm* — предельно горячая вода; *ghassāq* — то, что течет из волдырей обитателей огня.

Табари: Толкователи расходились относительно значения слова *ghassāq*.

'Атиййа ибн Са'д говорил: «Это — то, что течет с их кожи».

---

[76] Имеется в виду поэт из южноаравийского племени кинда.

[77] Замахшари хочет сказать, что этот айат разъясняет, как грешники проведут века в геенне, что согласуется с некоторыми перечисленными им и другими комментаторами версиями понимания предыдущего айата: «пребудут века, подвергаясь именно этому виду наказания, а потом оно сменится другим».

'Икрима говорил: «Это — то, что выделяется из их глаз — гной (*qayḥ*) и кровь».

От Ибрахима и Абу Разина передавали: «Это обмывки обитателей огня», а Ибн ал-Мусанна, который передавал это, сам утверждал, что это — то, что течет из их волдырей. Другой передатчик этих слов, Ибн Башшар, сам говорил то же, что и Ибн ал-Мусанна. Другие передатчики передавали и от Абу Разина, и от Ибрахима такое же понимание: «то, что течет из их волдырей».

Катада говорил: «то, что выделяет их кожа и плоть».

Суфйан говорил: «Дошло до меня, что это то, что течет у них из глаз». В другой передаче Суфйан говорил, что это слезы. То же говорили и другие.

Ибн Зайд говорил по поводу этого айата: «*ḥamīm* — это слезы из их глаз в огне, которые стекаются во рвы, а потом их же поят этими слезами;

ghassāq — это то, что выделяется с их кожи, когда она плавится в огне; это собирают в бассейны, а потом поят их этим».

От Ибрахима передают: «*ghassāq* — это то, что капает с их кожи, и то, что течет из их язв».

Иные полагали, что *ghassāq* — это сильный холод (*zamharīr*). Так говорил Ибн 'Аббас. Муджахид, ар-Раби' и Абу-л-'Алийа говорили: «Сильный холод, который они не в силах выносить».

Иные полагали, что это нечто гниющее (*muntann*). Так утверждал 'Абдаллах ибн Бурайда.

Я же думаю так: *ghassāq* — это слово по модели *fa''āl* от глагола *ghasaqa* в значении «течь (о слезах из глаз)» или «вытекать (о гное из раны)». От него же производно и выражение в: «*от зла мрака (ночи — ghāsiq), когда он покрывает*» (113:3), где *ghāsiq* — это ночь, когда она окутывает и покрывает вещи, как бы набрасывается на них подобно тому, как наплывает нечто жидкое. А раз *ghassāq* — это нечто жидкое, то вывод таков: То, чем угрожает Аллах этим людям, — это сообщение, что в мире ином они будут вкушать напиток, который вытекает из места страшного холода в геенне, куда собирается все гниющее.

Абу Са'ид ал-Худри передавал от Пророка: «Если бы ведро с *ghassāq* протекло бы в этот мир, все его обитатели сгнили бы».

Абу Малик передавал от ‘Абдаллаха ибн ‘Амра, что тот однажды спросил учеников: «Знаете ли вы, что такое *ghassāq*?» Они ответили: «Аллах знает лучше». Тогда он сказал: «Это густой гной. Если капля его попадет на запад, то даже на востоке люди сгниют, а если она попадет на восток, то люди сгниют и на западе».

Могут спросить: «Ты говоришь, что *ghassāq* — это сильный холод (*zamharīr*), жуткий мороз, так как же он может течь?» Ответ таков: «От сильного непереносимого холода тело покрывается как бы язвами и волдырями, из которых течет жидкость».

Ибн Касир: *ghassāq* — это собранные гной, язвенные выделения и слезы обитателей огня, и он обжигающе-невыносимо холоден.

Замахшари: Читают и *ghassāq* с удвоением, и *ghasāq* без удвоения. Это слово означает то, что истекает (*yaqhsaq*) или течет (*yasīl*) из язв и волдырей[78].

Фрагмент 5 (26-30): Обоснование наказания

26. *Это воздаяние соответственное.*	جَزَاءً وِفَاقًا (٢٦)
27. *Ведь они не надеялись на расчет*	إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا (٢٧)
28. *И считали Наши знамения полной ложью.*	وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا (٢٨)
29. *Каждую вещь Мы сочли, записав.*	وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا (٢٩)
30. *Вкусите же, Мы не прибавим вам ничего, кроме наказания!*	فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا (٣٠)

78 Толкование слова *ghassāq* как сильного, обжигающего холода выстраивает две парные смысловые оппозиции в двух соседних айатах: у грешников в геенне вместо приятного питья будет обжигающий кипяток, а вместо приятной прохлады — обжигающий, жуткий холод.

Стих 26: «Это воздаяние соответственное»:

Джалалайн: Наказание соответствует их деяниям; нет греха больше, чем неверие; нет наказания большего, чем огонь.

Табари: Всевышний сказал: Это наказание, которое постигает неверных в мире ином, наложено Господом их как воздаяние за их дурные дела и слова в этом мире.

wifāqan — наказание, соответствующее их делам.

Подобное говорили и толкователи.

Так, Ибн ‘Аббас говорил: «наказание, соответствующее их делам».

Катада говорил: «Воздаяние соответствует делам людей, плохим делам».

Ар-Раби‘ говорил: «По делам их».

Он же говорил: «Вознаграждение соответствует их делам».

Ибн Зайд сказал: «Сделали плохое, получили плохое, сделали хорошее, получили хорошее», а потом прочел слова Аллаха: «*Потом конец тех, кто творил зло, оказался злом...*» (30:10).

Муджахид говорил: «Воздаяние, соответствующее их делам».

Ибн Касир: Воздаяние, соответствующее их деяниям. Так говорили Муджахид, Катада и многие другие[79].

Стих 27: «Ведь они не надеялись на расчет»:

Джалалайн: «*не надеялись*» — опасались; не надеялись же, поскольку отрицали воскресение.

Табари: Эти неверные в этой жизни не боялись, что Аллах рассчитается с ними в мире ином за все Свои благодеяния им и благожелательность к ним и за то, сколь дурна была их благодарность.

Подобное говорили и толкователи.

Так, Муджахид говорил: «Им безразлично, есть ли потустороннее или нет».

Катада говорил: «Они не боятся расчета».

---

[79] У Замахшари комментария практически нет.

Ибн Зайд сказал: «Они не верят ни в воскресение, ни в расчет. Ведь как может ожидать расчета тот, кто не верит, что будет жить, и не надеется на воскресение» — и прочел слова Аллаха: «*Да, они сказали то же, что говорили первые. Они сказали: "Разве ж когда мы умрем и будем прахом и костями, разве ж мы действительно будем воскрешены? Уже обещано было нам и нашим отцам это раньше. Это — только истории первых!"*» (23:81-83). И еще прочел: «...*Не указать ли вам человека, который возвещает вам, что, когда вы разложитесь на куски, вы окажетесь в новом творении*» (34:7). Люди сказали: «Что это с ним?: "*Измыслил он на Аллаха ложь, или в нем одержимость?..*" (34:8). Человек этот блаженный, раз он говорит нам это».

Ибн Касир: Не думали, что есть обитель, где им воздастся за все их дела[80].

Стих 28: «И считали Наши знамения полной ложью»:

ЛЕКСИКА: В айате употреблена вместо обычного в таком контексте масдара *takdhīban* необычная форма *kidhdhāban*. Эта словоформа встречается только в этой суре, причем дважды, см. также (78:35), — в описании рая. Возникает оппозиция двух употреблений, оказывающаяся одним из лейтмотивов суры: ложь, которую говорили неверные в этой жизни, — ее не услышат праведники в раю.

Эту форму детально обсуждают все авторы длинных комментариев: Табари, Замахшари, Ибн Касир[81].

Джалалайн: «*Наши знамения*» — Коран.

Табари: Всевышний сказал: Эти неверные считали ложью Наши доказательства и свидетельства.

---

[80] У Замахшари комментария практически нет.

[81] Это обсуждение, содержащее ссылки на тонкости арабской грамматики, которое имеет значение лишь для знающих арабский язык, мы опускаем. Укажем только, что И. Ю. Крачковский в своих примечаниях упоминает, что это йеменская (южноаравийская) форма масдара второй породы глагола.

Ибн Касир: Считали ложью все те доводы и доказательства, которые Аллах ниспослал Своим посланникам в доказательство творения, противопоставляя им лишь упрямство и ложь[82].

Стих 29: «Каждую вещь Мы сочли, записав»:

Джалалайн: «*каждую вещь*» — каждое дело; «*сочли*» — до точности; записав на хранимой скрижали, чтобы воздать за все, в том числе за ложь на Коран.

Табари: Всевышний говорит: «Все Мы сосчитали и записали, записали количество, масштаб и размер дел. От Нас ничто не ускользнет».

Ибн Касир: Мы знаем все дела людские и все их записали и за все воздадим, за добро — добром, за зло — злом.

Замахшари: Мы записали все их прегрешения, ср.: «...*Счел это Аллах, а они забыли*...» (58:6);

kitāban — либо это значит *kutuban* «в книгах», в которых все подсчитано и уточнено[83], либо это масдар *kitāban* «записав» — на хранимой скрижали[84] и в свитках хранителей (*ṣuḥuf al-ḥafaẓa*)[85].

---

[82] У Замахшари комментарий состоит только из обсуждения необычной формы. Отметим, что комментаторы предлагают два разных понимания слова «знамения» в этом айате. Одно — что это знамения или айаты Корана. Другое — что это все знамения и доказательства, которые явил людям Всевышний. Второе толкование учитывает двойственность семантики данного слова в Коране. Оно, с одной стороны, обозначает ниспосланные откровения, являющиеся частью писания, например: «*А когда читаются ему Наши знамения*...» (31:7), а с другой — рассыпанные в Его творении, то есть сотворенном им мире, знамения, указывающие на Творца, например: «*Поистине, в создании небес и земли и в смене ночи и дня — знамения для обладающих умом*» (3:190). Второе, расширительное толкование больше подходит к контексту суры, которая содержит развернутое описание творения.

[83] Согласно первому толкованию Замахшари перевод будет: «...мы сочли в книгах».

[84] См. (85:22) и комментарий к айату.

[85] Ср.: «*Он — властвующий над Своими рабами, и посылает Он над вами хранителей. А когда приходит к кому-нибудь из вас смерть, Наши посланцы упокоят его, и они ничего не опускают*» (6:61).

Стих 30: «Вкусите же, Мы не прибавим вам ничего, кроме наказания!»:

Джалалайн: Это говорится тем, кто не верил в воскресение, в мире ином, когда на них налагают наказание.

Табари: Всевышний говорит: Этим неверным говорят в геенне, когда они вкушают кипяток и гной: «Вкусите, люди, наказание Аллаха, которое в земной жизни вы считали ложью. Мы лишь добавим вам к этому наказанию другие. Не будет ни послабления, ни облегчения».

'Абдаллах ибн 'Амр говорил: «Не было ниспослано более сурового для людей огня айата, чем этот. Ведь наказание для них будет вечно усиливаться».

Ибн Касир: Катада со слов 'Абдаллаха ибн 'Амра говорил: «Не было ниспослано более сурового для людей огня айата, чем этот». Он пояснял, что эти слова означают, что они будут подвергнуты все возрастающему наказанию навечно.

Ибн Аби Хатим передавал от ал-Хасана:

«Я спросил Абу Базру ал-Аслами о самом суровом айате в писании Аллаха по отношению к людям огня. Он ответил: Я слышал, как посланник Аллаха прочел этот айат, а потом сказал: "Пропали эти люди за то, что ослушивались Аллаха, велик Он и славен"».

Замахшари: Это очень суровый айат. От Пророка передают: «Это самый суровый айат о людях огня в Коране»[86].

---

[86] По краткости комментариев к айатам этого фрагмента, сравнительно с другими смысловыми частями суры, можно заключить, что комментаторы считали фрагмент, содержащий самый суровый айат о неверующих, достаточно прозрачным по своему смыслу. Укажем еще раз, что это третий айат в суре, который, согласно комментариям, имеет отношение к теме вечности или не вечности наказания в геенне (78:21; 78:23; 78:30). Вопрос об их согласовании далеко не прост, поскольку айаты 78:23 и 78:30 могут быть поняты так: первый говорит об ограниченности, хотя и длительности срока пребывания в геенне (напомним, что он относится только к *ṭāghīna*, что исключает верующих), а второй — о вечности этого пребывания для неверных. Не случайно Табари и Ибн Касир упоминают мнение Мукатила ибн Хаййана, который, понимая их именно так, как мы показали выше, считал, что айат 78:23 отменен айатом 78:30.

Фрагмент 6 (31-35): О награде рая

31. Для богобоязненных есть место спасения,	إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا (٣١)
32. сады и виноградники,	حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا (٣٢)
33. и сверстницы полногрудые,	وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا (٣٣)
34. и кубок полный.	وَكَأْسًا دِهَاقًا (٣٤)
35. Не услышат они там ни пустословия, ни лжи.	لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا (٣٥)

Стих 31: «Для богобоязненных есть место спасения»:

В центре всех комментариев — объяснение точного смысла слова *mafāz*, которое толкуется по-разному: как победа или место победы, как спасение или место спасения, как отдохновение или место отдыха, причем остальные айаты этого фрагмента понимаются как детализированное разъяснение (*tafsīr*) к этому слову.

Джалалайн: *mafāz* — это место победы (*fawz*) в раю.

Табари: Всевышний говорит: «Богобоязненные могут спастись от огня в раю, достигнув того, что они искали». То же говорили и толкователи.

Так, Муджахид говорил: «Они победили, спасшись от огня».

Катада говорил: «Да, именно спасения: от огня — в рай, от наказания Аллаха — к Его милосердию».

Ибн ʻАббас же говорил: «Это место отдохновения (*muntazah*)».

Ибн Касир: Всевышний повествует о достигших счастья и о том, что им приготовлено.

Ибн ʻАббас и ад-Даххак говорили: «*mafāz* — это место отдохновения (*muntazah*)».

Муджахид и Катада говорили: «Они победили (*fāzū*) и спаслись от огня».

Мнение Ибн ʻАббаса более убедительно, ведь дальше Всевышний говорит о садах.

Замахшари: *mafāz* — победа или место победы; говорили еще: спасение или место спасения.

То, что дальше, — разъяснение к слову *mafāz*.

Стих 32: «сады и виноградники»:

Джалалайн: *ḥadā'iq* — это *basātīn* «сады»; занимает позицию приложения (*badal*) по отношению к *mafāz*.

Табари: *ḥadā'iq* — это толкование (*tarjama*) и разъяснение (*bayān*) по отношению к *mafāz*;

ḥadā'iq (ед. ч. — *ḥadīqa*) — это сады (*basātīn*) из пальм, виноградника и разных деревьев, окруженные оградой. Если нет ограды, слово *ḥadīqa* не употребляют.

«*Виноград*» (*a'nāb*) — это виноградник (*kurūm a'nāb*); то, что сказано, указывает на то, что недосказано.

Ибн Касир: *ḥadā'iq* — это сады (*basātīn*) из пальм и тому подобного.

Замахшари: *ḥadā'iq* — это сады (*basātīn*), в которых растут разные виды плодовых деревьев[87].

Виноград (*a'nāb*) — это виноградная лоза (*kurūm*).

---

[87] Обращает на себя внимание, что понятие «сады», дважды появляющееся в тексте суры, выражено разными словами. В первом случае (78:16), где речь идет об этом мире, — это слово *jannāt*, очень частотное в Коране, всего в разных формах (ед. ч., дв. ч., мн. ч.) 147 словоупотреблений. Слово это, как говорилось выше, является основным для выражения понятия «рай», и чаще всего оно выражает это понятие, относящееся к потустороннему миру. Во втором случае (78:32), где говорится о рае, — это слово *ḥadā'iq*, сравнительно редкое в Коране. Оно употреблено три раза. Два других контекста явно относятся к этому миру: «*...и Мы вырастили ею сады, обладающие блеском...*» (27:60); «*и сады густые*» (80:30). Другими словами, контексты обмениваются лексикой, и в обоих случаях слово употреблено не в своем привычном окружении, что имплицитно словно стирает грань между этим миром и миром иным. Таким образом, две основные темы суры оказываются спаянными в единое целое. Оба слова толкуются через третий синоним — *basātīn*, который в Коране отсутствует. В обычном же языке это слово обозначает, прежде всего, плодовый сад или даже огород, и это значение вполне подходит для обоих контекстов в данной суре. Интересно, что в первом контексте Ибн Касир засвидетельствовал толкование *jannāt* через *ḥadā'iq*, но обратного толкования для второго контекста не засвидетельствовано.

Стих 33: «и сверстницы полногрудые»:

ЛЕКСИКА: Оба слова этого айата в Коране связаны только с образом райских гурий. Первое из них — *kawā'ib* — встречается только один раз, в этом айате. Второе — *atrāb* — три раза (38:52; 56:37; 78:33). Комментарий и представляет собой толкование этих двух слов.

- ***kawā'ib:***

Джалалайн: девушки, у которых уже выросла (*taka''abat*) грудь; ед. ч. — *kā'ib*.

Табари: девы с развитой грудью (*nawāhid*); то же говорили и толкователи, например, Ибн 'Аббас и Ибн Джурайдж.

А Ибн Зайд говорил: «те, у которых поднялась (*nahadat*) и выросла (*ka''abat*) грудь».

Ибн Касир: *kawā'ib «полногрудые»* — это «черноглазые полногрудые» (*ḥūrun kawā'ib*)[88].

Значение *kawā'ib* Ибн 'Аббас и Муджахид толковали так: «девы с развитой грудью (*nawāhid*); имеется в виду, что их грудь крепкая, не отвислая, ибо они девы».

Замахшари: *kawā'ib* — те, у кого округлилась (*falaqa*) грудь: это девы с развитой грудью (*nawāhid*).

- ***atrāb:***

Джалалайн: «все одного возраста (*sinn wāḥid*)».

Табари: «все одного возраста (*sinn wāḥida*)»; то же говорили и толкователи.

Ибн 'Аббас говорил: «ровня (*mustawiyāt*), то есть женщины, которые ровня друг другу (*nisā' mustawiyāt*)».

Катада говорил: «одного возраста (*sinn wāḥida*)».

Ибн Зайд говорил: «ровня (*mustawiyāt*)». Он же говорил: «сверстницы (*lidāt*)».

---

[88] Смысл этого толкования в том, что Ибн Касир вводит в объяснение слово *ḥūrun*, которое стало в разных языках названием райских дев — гурий, то есть конкретизирует, что речь идет о райских, а не о земных девах.

Муджахид говорил: «сверстницы (*lidāt*)».

Ибн Касир: все одного возраста, как мы разъяснили в толковании суры «Падающее» (№ 56).

Комментатор приводит также следующее предание:

Ибн Аби Хатим от Абу Умамы: Я слышал, как рассказывали, что Пророк сказал: «Обитатели рая прыгают от того, что Аллах выказал им Свое удовлетворение, а облака плывут над ними и говорят: “Что бы вы хотели, чтобы мы низвели дождем?”, и низводят дождем “полногрудых сверстниц”».

Стих 34: «и кубок полный»:

ЛЕКСИКА: Слово *diḥaq «полный»* — редкое, в Коране оно встречается только в этом айате. Это слово и является объектом внимания комментаторов.

Джалалайн: полный вина, а в суре «Сражение» сказано: «*...и реки из вина*» (47:15).

Табари: «*dihāq* — полные (*mal'ā*), чередующиеся (*mutatābi'a*) для пьющего один за другим в изобилии». Значение это производно от глагола *dahaqa* в значении «сильно и непрерывно давить на человека». Так и «*кубки полные*», которые в изобилии, один за другим подаются пьющему.

Так же говорили и толкователи. Так, Ибн ‘Аббас, ал-Хасан, Муджахид говорили: «полный (*mal'ā*)». От Ибн ‘Аббаса еще передавали: «наполненный (*mumtali'a*)». Так же говорил Катада, а Ибн Зайд говорил: «наполненный (*mamlū'a*)». Катада еще говорил: «полный до краев (*mutra'a mal'ā*)».

Рассказывают, что Ибн ‘Аббас подал кубок слуге и сказал: «Подай мне *dihāq*». Слуга принес его полным (*mal'ā*), а Ибн ‘Аббас сказал: «Да, это *dihāq*».

Иные же говорили: «чистый, прозрачный (*ṣāfiya*)». Так говорил ‘Икрима.

Иные же говорили: «чередующиеся один за другим (*mutatābi'a*)». Так, Ибн ‘Аббас говорил: «непрерывные (*dirāk*)», то есть, как пояснял Ибн Вахб: «это когда один следует за другим». Сабит ал-Баннани говорил: «непрерывно чередующиеся

(*damādim*)»[89]. Са'ид ибн Джубайр и Муджахид говорили: «чередующиеся один за другим (*mutatābi'a*)».

Передают, что Ибн 'Аббас однажды сказал так: «полные, чередующиеся один за другим (*mal'ā mutatābi'a*)[90]».

Ибн Касир: *dihāq* — Ибн 'Аббас и многие другие говорили: «полные, чередующиеся один за другим», а 'Икрима говорил: «чистый прозрачный (*ṣāfiya*)».

Замахшари: *dihāq* — «полный до краев» (*mutra'a*)[91].

Стих 35: «Не услышат они там ни пустословия, ни лжи»:

ЛЕКСИКА: Это второе употребление слова *kidhdhaban* в Коране, образующее перекличку с первым его употреблением, см. (78:28).

Джалалайн: там — в раю, когда пьют вино или делают что-то иное; не услышат ни пустословия, ни лживых утверждений в отличие от того, что бывает с пьющими в этом мире.

Табари: Всевышний говорит: Они не услышат в раю ни пустословия, то есть пустой болтовни, ни лжи, то есть они не будут лгать друг другу. То же говорили толкователи. Так, Катада говорил: «не будет ни пустого, ни греховного слова».

Слово *kidhdhaban* большинство чтецов читают так, с удвоением, но некоторые, например Киса'и, читают без удвоения: *kidhaban*.

Ибн Касир: Это как в словах: «*Они передают друг другу кубок, — нет пустословия там и побуждения к греху (ta'thīm)* (52:23).

Там нет ни пустых бесполезных речей, ни греха лжи, ведь это обитель мира, благополучия (*dār as-salām*), и все, что там есть, лишено (*sālim min*) недостатков.

Замахшари: *kidhdhaban* — они не будут лгать друг другу; передают, что 'Али читал без удвоения: *kidhaban*.

---

[89] В комментариях указано, что это слово персидского происхождения.

[90] Легко заметить, что Табари начинает комментарий с собственного толкования, которое практически буквально повторяет эти слова Ибн 'Аббаса.

[91] В зависимости от толкования слово «кубок» понимается либо в значении единственного числа, либо в значении множественного числа.

Фрагмент 7 (36-37): Обоснование награды

36. *Это — воздаяние от твоего Господа как дар и расчет,*	جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا (٣٦)
37. *Господа небес и земли и того, что между ними, Милосердного. Они не властны заговорить с Ним.*	رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا (٣٧)

Стих 36: «Это — воздаяние от твоего Господа как дар и расчет»:

Собственно обоснование награды дается только в этом айате. Следующий айат находится прямо на стыке двух смысловых фрагментов, граница между которыми проходит через него, см. ниже. Это обоснование награды сосредоточено в трех словах: *jazā'* *«воздаяние»*, *ḥisāb* *«расчет»* и *'aṭā'* *«дар»*. Первые два слова, как мы говорили во введении, употреблены также в обосновании наказания, см. (78:26, 27), третье — только здесь. Именно в нем заключена разница между двумя воздаяниями: наказание назначается строго по расчету, а награда дается по расчету и как дар сверх того. Именно это и подчеркивают в своих толкованиях комментаторы, причем некоторые из них склоняются к тому, чтобы толковать *ḥisāb* не как «расчет», а как прилагательное «обильный», относящееся к дарам, что еще больше подчеркивает разницу между двумя воздаяниями.

Джалалайн: *ḥisāban* — *«обильный»* (*kathīran*); это значение производно от выражения «Он дал мне (*a'ṭānī*) и рассчитал меня (*aḥsabanī*)», то есть обильно давал мне, пока я не сказал «Мне довольно (*ḥasbī*)»[92].

---

[92] Для этого толкования, не вытекающего из семантики корневого гнезда, которое разделяют также Катада, цитируемый Табари, и Ибн Касир, Суйути предлагает довольно сложное, необычное и неочевидное обоснование.

Табари: Всевышний дал богобоязненным то, что Он описал в предшествующих айатах, в вознаграждение от Господа твоего за их дела и за повиновение Ему в этой жизни;

«как дар» (*'aṭā'an*) — как особую честь от Аллаха сверх этого воздаяния. Одни говорят: вдесятеро. Другие говорят: в семьсот раз. Это — добавка к воздаянию и дар от Аллаха[93];

«как расчет» (*ḥisāban*) — как расчет с ними за дела, совершенные ради Аллаха в этом мире.

Подобное говорили и толкователи.

Муджахид говорил: «как дар от Него и расчет с ними за их дела».

Катада говорил: «*'aṭā'an ḥisāban* — "дарами обильными" (*'aṭā'an kathīran*)».

Ибн Зайд в передаче Ибн Вахба сказал в толковании этого айата, который он прочел вместе с предшествующими айатами: «Это — воздаяние за их дела и дар, который дан им. Они сделали что-то одно, а воздаяние им — вдесятеро». Потом он прочел слова Аллаха: *«Кто придет с добрым делом, тому — десять подобных ему...»* (6:160), а также *«Те, которые тратят свое имущество на пути Аллаха, подобны зерну, которое вырастило семь колосьев, в каждом колосе — сто зерен. И Аллах удваивает, кому пожелает...»* (2:261), и сказал: «Добавляет, кому пожелает. Это все — дар, это не по расчету за дела их. Это воздается им, как если бы они столько совершили. Если совершили десять дел, им дается за сто. Если совершили сто, им дается за тысячу. Это все дар, но сначала — расчет».

Ибн Касир: То, что упомянуто выше, — это воздаяние им от Аллаха;

ḥisāban — достаточный (*kāfiyan*), полный (*wāfiyan*), обильный (*kathīran*). Арабы говорят: «Он дал мне (*a'ṭānī*) и рассчитал меня (*aḥsabanī*)», то есть «дал мне достаточно (*kafānī*)». В этом значении говорят *ḥasbī allāh* «Аллаха мне довольно» в смысле «Аллах достаточен» (*allāhu kāfin*).

---

[93] Цифры 10 и 700 взяты из коранических айатов, приведенных чуть ниже со ссылкой на Ибн Зайда, — (6:160; 2:261).

Замахшари: *jazā'an «воздаяние»* стоит в винительном падеже как подтверждение слова *mafāzan «место спасения»* в смысле: это место спасения есть воздаяние богобоязненным;

'aṭā'an «дар» стоит в винительном падеже как объект *«воздаяния»* в смысле «воздал им как дар»;

ḥisāban «расчет» — это определение в смысле «достаточный» (*kāfin*), то есть по мере их дел.

Стих 37: «Господа небес и земли и того, что между ними, Милосердного. Они не властны заговорить с Ним»:

СИНТАКСИС: Данный айат — крайне редкий в Коране пример, когда граница двух отчетливо выделимых смысловых и композиционных фрагментов суры — обоснования награды и концовки с напоминанием о Судном дне — проходит не по границе смежных айатов. Один и тот же айат соединяет в себе завершение одного фрагмента и начало другого, поскольку слова *«Они не властны заговорить с Ним»* при любой интерпретации по смыслу относятся к концовке, где эта мысль продолжается в словах *«не будет говорить никто, кроме тех, кому дозволит Милосердный»*. Похожее явление в поэтике называется enjambement[94].

Комментаторы уделяют этой проблеме много внимания. В силу особенностей арабской графики ключевые для синтаксической структуры айата слова *«Господь»* и *«Милосердный»* можно читать в разных падежах, и от этого зависит интерпретация синтаксической структуры. Помимо варианта, который зафиксирован в стандартном печатном издании Корана, воспроизводящем чтение куфийского чтеца 'Асима в версии его ученика Хафса, и отражен в большинстве переводов Корана на русский язык, где оба слова читаются в родительном падеже и понимаются как приложения к слову *«Господь»* в предыдущем айате, комментаторы предлагают еще два:

1. *«[Он] — Господь небес и земли и того, что между ними, Милосердный — они не властны заговорить с Ним»* (где

[94] Анжамбеман (enjambement) — прием в стихосложении, когда смысловой образ или синтаксическая конструкция не завершается в пределах одного стиха, а переходит в следующий стих.

оба ключевых слова читаются в именительном падеже, и тогда этот айат весь должен быть отнесен к концовке суры, ибо тесная синтаксическая связь между айатами 36 и 37 отсутствует, а фрагмент об обосновании награды сводится к одному айату 36);

2. *«Господа небес и земли и того, что между ними. Милосердный — они не властны заговорить с Ним»* (где первое слово читается в родительном, а второе — в именительном падеже, и водораздел между смысловыми фрагментами проходит и в этом случае посередине айата, но не в том месте, что в основном варианте).

С точки зрения композиции суры первый из двух альтернативных вариантов предпочтительнее, но в любом случае, как указывает Табари, чтец не ошибется, как бы он ни читал.

Джалалайн: Они не властны заговорить с Ним — из страха перед Ним; ведь они — Его творения.

Табари: Всевышний говорит: Это воздаяние от Господа вашего, Господа небес и земли и того, что между ними из творений.

Чтецы расходились в чтении этих слов. У мединцев общепринято было чтение: *«Господь небес и земли и того, что между ними, Милосердный...»*, где два имени стоят в именительном падеже. Некоторые басрийцы и некоторые куфийцы читали *«Господа»* в родительном падеже, а *«Милосердный»* — в именительном падеже. По нашему мнению, оба чтения можно объяснить как верные, и как бы ни читал чтец — он не ошибся. Однако мне кажется, что родительный падеж *«Господа»* лучше, поскольку оно ближе к словам, к которым относится: *«воздаяние от Господа вашего»*, а в слове *«Милосердный»* лучше именительный падеж.

«Милосердный — они не властны заговорить с Ним» имеет следующий смысл: «Милосердный — никто не в силах (*lā yaqdiru aḥad*) заговорить с Ним в день воскресения, если Он не позволит, и говорят они правду[95].

---

[95] Именно это толкование Табари стало основой большинства переводов айата на русский язык: *«...никто не властен (не осмелится) заговорить с Ним»*. Легко заметить, что данное толкование соединяет вместе слова из двух соседних айатов, касающиеся одной темы.

То же говорили и толкователи: Муджахид, Катада, Ибн Зайд.

Ибн Касир: Всевышний сообщает, что Он — Господь небес и земли, всего, что на них, и всего, что между ними, и что Он — Милосердный, и милость Его охватывает собой все.

Никто не заговорит первым, без Его разрешения, ср. «...*Кто заступится пред Ним, иначе как с Его соизволения?*..» (2:255).

Замахшари: Читают «*Господь небес и земли*...» и «*Милосердный*» в именительном падеже, либо как сказуемое именного предложения: «*[Он] — Господь небес и земли*....», либо как подлежащее именного предложения: «*Господь небес и земли и того, что между ними, Милосердный — они не осмелятся*...»

Местоимение «*они*» в словах «*они не осмелятся*...» относится к обитателям небес и земли.

Смысл этих слов: они не властны ни над чем из того, о чем говорит Аллах, когда Он повелевает о награде и наказании, не могут распорядиться хоть в чем-то по-хозяйски и уменьшить наказание или увеличить награду.

Либо же смысл таков: они не властны заговорить с Ним об уменьшении наказания или увеличении награды, пока Он не дарует им это и не дозволит им[96].

Фрагмент 8 (38-40): Концовка: Напоминание о Дне и наказании[97]

38. *В тот день, когда встанут дух и ангелы рядами, не будет говорить никто, кроме тех, кому дозволит Милосердный, и скажут они правду.*

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا (٣٨)

---

[96] Ибн Касир и Замахшари подчеркивают, что в день суда творения Божии могут заговорить только с просьбой о милосердии Всевышнего или о заступничестве за кого-то.

[97] Точнее говоря, последний фрагмент включает в себя часть или даже весь айат 37, см. выше. Подчеркнем еще раз, что слово «*день*» встречается во всех трех айатах концовки, раз за разом напоминая о неизбежности Судного дня.

39. *Этот день — истина, и кто пожелает, найдет к своему Господу путь возврата.*

ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا (٣٩)

40. *Мы предостерегли вас от наказания близкого. В тот день человек увидит, что уготовали его руки, а неверующий скажет: "О, быть бы мне прахом!"*

إِنَّا أَنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا (٤٠)

Стих 38: «В тот день, когда встанут дух и ангелы рядами, не будет говорить никто, кроме тех, кому дозволит Милосердный, и скажут они правду»:

Комментаторы рассматривают в толковании этого айата **несколько вопросов**.

Во-первых, с чем связан винительный падеж слова *уаит* «*день*», начинающего айат, и, соответственно, как грамматически связан этот айат с предыдущим.

Оба комментатора, которые говорят об этом, определяют позицию *уаита «в тот день...»* как обстоятельство времени. Суйути в **Джалалайн** как обстоятельство по отношению к «*не властны*» (*lā yamlikūn*) в предыдущем айате; **Замахшари** как обстоятельство либо по отношению к «*не властны*» (*lā yamlikūn*), либо по отношению к следующему далее в этом же айате «*никто не заговорит*» (*lā yatakallamūn*).

Во-вторых, что точно означает выражение «*встанут дух и ангелы рядами*»[98].

---

[98] Проблема состоит в том, что обычно слово «дух» в эсхатологических и пророческих контекстах интерпретируется как ангел Джибрил, однако в данном случае оно поставлено рядом со словом «*ангелы*» и соединено с ним союзом «*и*». Подобное выражение встречается в Коране еще два раза: «*Восходят ангелы и дух к Нему в день, величина которого пятьдесят тысяч лет*» (70:4); «*Восходят ангелы и дух в нее* (ночь предопределения. — Д. Ф.) *с дозволения Господа их для всяких повелений*» (97:4). В обоих случаях,

Джалалайн: «*Дух*» — Джибрил или воинство (*jund*)[99] Аллаха;

ṣaffan — «выстроившись в ряд» (*muṣtaffīn*)[100].

Табари: Ученые расходились во мнениях относительно того, что значит «*дух*» (*rūḥ*) в этом месте.

- Одни говорили: Это один из величайших в творении ангелов.

Так, Ибн Мас'уд говорил: «Дух — это ангел на четвертом небе, который огромнее небес, гор и ангелов, который каждый день возносит 12 тысяч восхвалений (*tasbīḥ*)[101], и из каждого восхваления Аллах творит ангела из числа тех, что придут в день воскресения особым рядом».

Ибн 'Аббас говорил: Это один из величайших в творении ангелов.

- Другие говорили: Это Джибрил, мир ему. Так говорили ад-Даххак и Ша'би.
- Иные говорили: Это одно из творений Аллаха в образе пророка.

Так, Муджахид говорил: «Дух — это творение в образе сынов человеческих, которые едят и пьют»[102].

Он еще говорил: «Это творения, у которых есть руки и ноги» и, кажется, добавлял: «и голова, и они едят пищу; и это не ангелы».

как можно заметить, порядок упоминания другой: сначала — ангелы, потом — дух. Слово «*дух*» в обоих случаях толкуется как «Джибрил» либо как «особый вид ангелов». В данном же случае спектр толкований намного шире.

[99] В целом ряде толкований слово *rūḥ* «*дух*», стоящее в единственном числе, интерпретируется как выражающее мн. ч., относящееся к неким созданиям Всевышнего, которые встанут в день воскресения особым рядом. Так, Табари цитирует Ша'би, который говорил, что ряд духа и ряд ангелов подобны двум ожерельям вокруг Господа миров, см. ниже.

[100] Цель переосмыслить форму ед. ч. *ṣaffan* букв. «*в (один) ряд*» как имеющую значение мн. ч., более подходящее контексту.

[101] Тасбих — это произнесение формулы «Хвала Аллаху» (*subḥān allāh*).

[102] Обращает на себя внимание тот факт, что начиная с этого толкования форма ед. ч. — *rūḥ* чаще всего понимается как имеющая значение мн. ч.

Абу Салих говорил: «Они похожи на людей, но не люди».

Муджахид еще говорил: «Это творения, подобные Адаму».

Ал-А'маш говорил: «Дух — это творения Аллаха, во много раз превосходящие ангелов, и у них есть руки и ноги».

- Иные говорили: Это сыны человеческие.

Так, Катада говорил: «Это сыны человеческие, так передавал ал-Хасан». То же передают и от самого ал-Хасана, причем Катада добавлял: «Это то, что утаил (*katama*) Ибн 'Аббас».

- Иные говорили: Это души (*arwāḥ*) сынов человеческих.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «Речь идет о том, что души людей встают вместе с ангелами в промежуток между двумя звуками рога, до того, как они вернутся в тела».

- Иные говорили: Это Коран. Так, Ибн Зайд говорил: «Мой отец сказал: "Дух — это Коран" и прочел: "*И так Мы внушили тебе дух от Нашего веления: ты не знал, что такое писание и вера...*"» (42:52).

Правильное же мнение таково: Всевышний Аллах, да возвысится Его поминание, сообщил, что Его творения не властны обращаться к Нему с речью. Возможно, что нечто из вышеупомянутого допустимо, но Аллах знает лучше, что именно. Нет никаких свидетельств, что нужно принять что-то и отвергнуть все остальное. А раз нет доказательств, то незнание не вредит.

- Были те, кто говорил, что эти два ряда — как два ожерелья (*simāṭān*).

Так, Ша'би говорил: «Это два ожерелья вокруг Господа миров: ожерелье духа и ожерелье ангелов».

Ибн Касир: Комментаторы расходились в понимании того, что здесь означает слово «*дух*», кто он? Высказывались разные мнения:

- Первое — то, что передавал 'Ауфи от Ибн 'Аббаса: это души (*arwāḥ*) сынов Адама.

- Второе — это сыны человеческие (бану Адам). Так говорили ал-Хасан и Катада. Катада добавлял: «Это то, что утаил Ибн ‘Аббас».
- Третье — это некие творения Аллаха в образе человека, не ангелы, но и не люди, которые едят и пьют. Так говорили Ибн ‘Аббас, Муджахид, Абу Салих и ал-А‘маш.
- Четвертое — это Джибрил. Так говорили Ша‘би, Са‘ид ибн Джубайр и ад-Даххак. В подтверждение этого мнения часто ссылаются на «*Снизошел с ним дух верный на твое сердце, чтобы оказаться тебе из числа увещающих*» (26:193-194), по поводу чего Мукатил ибн Хаййан говорил: «Дух — это один из самых благородных ангелов, самых приближенных к Господу, передатчик откровения».
- Пятое — это Коран. Так говорил Ибн Зайд, ссылаясь на «*И так Мы внушили тебе дух от Нашего веления...*» (42:52) и до конца айата.
- Шестое — это один из ангелов, которому доверена судьба всех творений.

Ибн Аби Талха от Ибн ‘Аббаса передавал: «Это один из величайших ангелов».

Ибн Джарир [ат-Табари] передавал от Ибн Мас‘уда: «Дух — это ангел на четвертом небе, который огромнее небес, гор и ангелов, который каждый день возносит 12 тысяч восхвалений, и из каждого восхваления Аллах творит ангела из числа тех, что придут в день воскресения особым рядом». Это мнение — очень странное.

Табарани передавал от Ибн ‘Аббаса: Я слышал, как посланник Аллаха сказал: «У Аллаха есть ангел, которому, если сказать: “Проглоти разом все семь небес и земель”, то он бы так и сделал. Его восхваление: “Хвала Тебе, где бы Ты ни был” (*subḥānaka ḥaythu kunta*)».

Это тоже очень странно, и в возведении к Пророку есть нестыковка. Возможно, что это предание, остановленное (*mawqūf*) на

Ибн ʻАббасе, и что Ибн ʻАббас взял его из израильских преданий (*isrā'īliyyāt*)[103], а Аллах знает лучше.

Ибн Джарир воздержался и не выбрал ни одного из этих мнений категорически, но полагал, что самое вероятное — это «бану Адам[104]».

Замахшари: Дух — более великое творение, чем ангелы, он благороднее их и ближе к Господу миров.

- Говорили: Это великий ангел. Не сотворил Аллах после престола никого более великого, чем он.
- Говорили: Это не ангелы, ибо они едят.
- Говорили: Джибрил[105].

Третий вопрос, который комментаторы рассматривают в толковании айата, — это какой смысл имеют слова: *«не будет говорить никто, кроме тех, кому дозволит Милосердный, и скажут они правду»*. Есть две линии комментирования этих слов: говорить они будут с просьбой о заступничестве или гово-

---

[103] В предисловии к своему тафсиру Ибн Касир говорит, что «израильские рассказы (*aḥādīth isrā'īliyya*) приводятся как свидетельство (*li-l-istishhād*), но не как подкрепляющий аргумент (*lā li-l-iʻtiḍad*). Они подразделяются на три типа. Первый тип — это то, о верности чего мы знаем благодаря наличию у нас верных свидетельств. Они являются достоверными. Второй тип — то, о ложности чего мы знаем, поскольку они противоречат тому, что у нас. Третий тип — это то, о чем ничего не сказано, ни за, ни против них. Мы в них не верим, но и не считаем их ложными. Их можно пересказывать, как мы говорили выше. Большинство из них бесполезно для религиозных вопросов» (см.: Ибн Касир. Тафсир. Т. 1. Бейрут, 1989. С. 5).

[104] В нашем издании тафсира Табари последнее утверждение не находит подтверждения.

[105] Комментаторы фактически перебрали все логические возможности интерпретации слова «*дух*», поставленного рядом с ангелами, исходя из того, кто может иметься в виду под этим словом. Эти варианты можно свести к следующим: 1) это особый ангел, возможно, Джибрил, или целый особый разряд ангелов; 2) это сыны Адама или души людей; 3) это особый вид творений Всевышнего, которые имеют образ людей, едят и пьют, но не люди и не ангелы. Табари в своем заключении справедливо полагает, что все это возможно, но ничто не доказано.

рить они будут, исповедуя единобожие, то есть произносить слова «Нет Бога кроме Аллаха». Некоторые толкователи полагают, что вторая часть высказывания относится к тому, как люди вели себя в этом мире, а именно: право говорить, то есть исповедовать единобожие пред Господом или просить у Него заступничества, будет даровано лишь тем, кто исповедовал единобожие в этой жизни.

Джалалайн: Ангелы будут просить за тех, за кого Он позволит.

Табари: По поводу слов «*не будет говорить никто, кроме тех, кому дозволит Милосердный*» говорили: Он разрешит им говорить, когда будет выносить приговор, отправляя людей огня в огонь, а людей рая — в рай.

‘Икрима говорил по поводу этих слов: «Мимо ангелов проводят неких людей огня, и они спрашивают: “Куда ведут этих людей?” Им отвечают: “В огонь”. Тогда ангелы говорят: “Это за то, что они приобрели собственными руками. Аллах не был с ними несправедлив”. Проводят некоторых людей рая, и ангелы спрашивают: “А куда ведут этих людей?” Им говорят: “В рай”. Тогда они говорят: “По милосердию Аллаха вы входите в рай”». ‘Икрима говорил: «Им-то и дозволяют говорить». Так он говорил или примерно так.

Другие говорили: «*кроме тех, кому дозволит Милосердный*» — имеется в виду: исповедовать единобожие; «*и говорить они будут правду*» — в этом мире, исповедуя единобожие.

Ибн ‘Аббас говорил: «*кроме тех, кому Милосердный дозволит говорить*» — что «Нет Бога кроме Аллаха», а это высшая правда.

Муджахид говорил по поводу этих слов[106]: «кто говорил истину в этом мире и поступал согласно ей».

Абу Салих и ‘Икрима говорили: «*правду*» — что «Нет Бога кроме Аллаха».

Правильное же мнение таково: Всевышний сообщил нам, что Его творения не будут говорить в день, когда дух и ангелы встанут

---

[106] Этому толкованию более подходит перевод: «...а говорили они правду».

рядами, кроме тех, кому Милосердный дозволит говорить, и говорить они будут правду. Мы должны говорить, как говорил Он, поскольку Он не сообщил нам в Своем писании и не передал языком посланника Своего, о каком виде правды идет речь. Очевидно, что все сказанное толкователями возможно.

Ибн Касир: По поводу слов «*не будет говорить никто, кроме тех, кому дозволит Милосердный*» — в «Сахихе» есть твердо установленный хадис: «В тот день будут говорить только посланники»;

«*и говорить они будут правду*» — истину, в том числе что «Нет Бога кроме Аллаха».

Замахшари: Смысл этих слов: даже самые достойные из творений, самые благородные, самые покорные и ближе всего находящиеся к Нему, дух и ангелы, не осмелятся заговорить пред Ним, а что уж тогда говорить о прочих обитателях неба и земли?

В этих словах сформулированы два условия[107]: 1) тому, кто будет говорить, это должно быть дозволено; 2) говорить он будет правду. Не будет заступничества ни за кого, кроме тех, к кому Он благоволит, по слову Его: «*...и они не заступаются, кроме как за того, к кому Он благоволит...*» (21:28).

Стих 39: «Этот день — истина, и кто пожелает, достигнет у своего Господа места возврата»:

ЛЕКСИКА: *ma'āb* — второй раз в суре как слово-лейтмотив, первый раз (78:22). Там — для ослушников местом возврата является геенна, здесь — для богобоязненных место возврата находится у Господа их.

Джалалайн: *ma'āb* «*место возврата*» — место прихода к Господу с покаянием и в повиновении, чтобы избежать наказания.

Табари: «*Этот день*» — день воскресения, день, когда дух и ангелы встанут рядами.

---

[107] По контексту ясно, что речь идет о двух условиях заступничества. Очевидно, что право говорить в Судный день пред Всевышним Замахшари однозначно понимает как право заступничества.

«*Истина*» — истинно грядет, нет сомнения в этом.

Слова Его «*и кто пожелает, достигнет у своего Господа места возврата*» значат: кто из Его рабов захочет, тот поверит, что этот день — истина, будет готовиться к нему, работать ради того, чтобы обрести спасение;

ma'āb — место возврата (*marja'*).

То же говорили и толкователи.

Катада говорил: «Они найдут путь к месту возврата у Господа их своим повиновением и делами, приближающими их к Нему».

Он же говорил: «*ma'āb* — путь (*sabīl*)»[108].

Суфйан говорил: «*ma'āb* — место возврата (*marja'*) и обиталище (*manzil*)».

Ибн Касир: Слова «*этот день — истина*» означают: он непременно будет;

ma'āb — место возврата (*marja'*) и путь (*ṭarīq*), ведущий его к Господу, курс (*manhaj*), которому он следует[109].

Стих 40: «Мы предостерегли вас от наказания близкого. В тот день человек увидит, что уготовали его руки, а неверующий скажет: "О, быть бы мне прахом!"»:

Джалалайн: «*вас*» — неверные Мекки;

«*близким наказанием*» — наказанием, которое грядет в день воскресения; а все, что непременно грядет, — близко;

«*что уготовали его руки*» — и доброго, и злого.

«*О, быть бы мне прахом!*» — чтобы избежать наказания; человек говорит это, когда Всевышний говорит животным: «Станьте прахом».

Табари: Всевышний предупреждает вас о наказании, которое приблизилось к вам;

«*человек*» — верующий;

---

[108] Толкование слова *ma'āb* в (78:22) и в (78:39) практически совпадает. Единственный новый момент здесь — это толкование слова как «пути возврата», которое используют многие переводчики Корана на русский язык.

[109] У Замахшари отдельного комментария на этот айат нет.

«увидит, что уготовали его руки» — сколько добра он припас в этом мире и сколько зла натащил, и будет надеяться на награду Аллаха за добрые дела и страшиться наказания за дурные дела.

То же говорили и толкователи.

Так, ал-Хасан говорил: «Человек — это верующий, который остерегается малых грехов и страшится великих».

Слова Его *«и скажет неверный: “О, быть бы мне прахом!”»* — неверный, увидев наказание, которое ему уготовано, скажет: «Быть бы мне прахом, подобно скотине, которая стала прахом».

То же говорили и толкователи.

Так, ‘Абдаллах ибн ‘Амр говорил: «Когда наступит день воскресения, почва расступится, и соберутся ездовые животные, скотина и дикие звери, будет осуществлено возмездие между скотами; так, безрогая овца получит от скотины рогатой за то, что ее забодали. Когда же расчет будет произведен, им будет сказано: “Станьте прахом”, и тогда неверный скажет: “О, быть бы мне прахом”».

Абу Хурайра говорил: «Аллах соберет все творения, всех зверей, птиц и людей. Зверям и птицам Он скажет: “Станьте прахом”, и тогда неверный скажет: “О, быть бы мне прахом”».

Он же передавал, что посланник Аллаха сказал: «Аллах вынесет приговор всем Своим творениям: джиннам, людям, зверям. Он отделит безрогих животных от рогатых и каждому воздаст, а потом скажет: “Станьте прахом”, и тогда неверный скажет: “О, быть бы мне прахом”».

Катада говорил: «В этот день пропащий, погибший человек возжелает смерти, а ведь она была для него в этой жизни отвратительнее всего».

Абу-з-Зинад ‘Абдаллах ибн Закван говорил: «Когда будет вынесен приговор людям, и люди огня будут отправлены в огонь, верующим джиннам и всем прочим народам[110], кроме сынов Адама,

---

[110] В оригинале стоит слово *умам*. Более распространено мнение, что верующие джинны не обращаются в прах, а попадают в рай, как и верующие люди.

будет сказано: “Станьте вновь прахом”, и тогда неверный скажет: “О, быть бы мне прахом”».

Суфйан говорил: «Когда зверям скажут: “Станьте прахом”, тогда неверный скажет: “О, быть бы мне прахом”».

Конец толкования суры «*О чем расспрашивают они*».

Ибн Касир: Это день воскресения; а стал он близким, поскольку все, чему суждено было прийти, пришло[111];

Неверный, увидев уготованные ему ужасы, думает: «Лучше бы мне вовсе не родиться».

Говорили, что он говорит это, когда видит суд над животными, которым в конце говорится: «Станьте прахом».

Об этом рассказывается в знаменитом хадисе о роге.

Конец толкования суры «Весть», а Аллаху — хвала и благодарность, от Него — удача и защита.

Замахшари: «*человек*» — имеется в виду неверный, поскольку перед этим сказано: «*Мы предостерегли вас близким наказанием*»;

«*то, что уготовали его руки*» — из дурного.

Ср.: «*...Вкусите наказание пожара! Это — за то, что уготовали ваши руки, и Аллах не обидчик для рабов*» (8:50-51);

«*...в день воскресения Мы заставим его вкусить наказание огня. Это — за то, что уготовали твои руки раньше, и потому, что Аллах не обидчик для рабов*» (22:10);

«*...за то, что раньше уготовали их руки. Аллах знает про неправедных!*» (62:7).

Частица *mā* «*что*» в словах «*что уготовали их руки*» может быть как вопросительным, так и относительным словом.

Говорили: «человек — имеет общий смысл, а затем выделен неверный».

Катада говорил: «это неверующий».

Слова «*О, быть бы мне прахом!*» относятся к этой жизни, и смысл их: Если бы я не был сотворен, тогда меня не судили бы теперь. Либо же: Если бы я остался прахом в этот день и не был воскрешен.

---

[111] Имеется в виду завершение череды пророков Мухаммадом.

Говорили: «Аллах соберет всех не подлежащих суду животных, отделит рогатых от безрогих и воздаст каждому, а потом вернет их в прах, и тогда неверный пожелает того же».

Говорили еще: «Неверный — это Иблис, который видит Адама и потомков его и воздаяние им, и желает стать тем, что он раньше презирал, когда сказал: "...*Ты сотворил меня из огня, а его сотворил из глины*" (7:12)».

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру "*О чем расспрашивают они*", того Аллах напоит холодным напитком в день воскресения»[112].

---

[112] В комментарии Замахшари толкование каждой суры завершается хадисом о пользе от чтения этой суры, приводимым обычно без иснада.

СУРА № 79
«ВЫРЫВАЮЩИЕ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура, как и предыдущая, относится к числу ранних мекканских текстов.

Обстоятельства ниспослания: Они обычно приводятся к двум айатам, точнее, к двум группам айатов[1].

Первый раз — к айатам 10-12, сразу после зачина:

Са‘ид ибн Мансур выводил от Мухаммада ибн Ка‘ба[2], который говорил: «Когда было ниспослано: "*Они говорят: 'Неужели мы вернемся по старой дорожке...'* " (79:10), неверные из курайшитов сказали: "Если мы оживем после смерти, это будет невыгодно для нас", и тогда было ниспослано "...*Неужто, когда мы были костями истлевшими?*" *Они говорили: "Тогда это будет возврат невыгодный*"!» (79:11-12).

Из этого предания можно заключить, что фрагмент относится ко времени, когда полемика между Мухаммадом и курайшитами уже началась, то есть ко времени после начала публичной проповеди, самое раннее — к 614–615 годам.

---

1 См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Лубаб ан-нукул фи асбаб ан-нузул. Каир, б. г. С. 471–472.

2 Мухаммад ибн Ка‘б ал-Курази (ум. 727), передатчик хадисов и толкователь Корана, жил в Куфе и Медине, известный деятель раннего ислама, происходил из иудейского племени бану-курайза, жившего в Медине до ислама. Другими словами, он принял ислам уже в Медине, а значит, о событиях в Мекке до хиджры мог рассказывать только с чьих-то слов, так как не был их непосредственным свидетелем.

Второй раз — к концовке суры (айаты 42-46). По сути, есть только одно предание, которое дошло до нас в разных изводах и версиях:

Ал-Хаким и Ибн Джарир от ‘Аиши: «Посланника Аллаха спрашивали о Часе, а когда были ниспосланы эти айаты, то перестали».

Ибн Аби Хатим от Ибн ‘Аббаса: «Многобожники-мекканцы все спрашивали Пророка с насмешкой: “Когда же наступит Час?”, и Аллах ниспослал эти айаты».

Табарани и Ибн Джарир от Тарика ибн Шихаба: «Посланник Аллаха часто упоминал Час, пока не было ниспослано: “*К чему тебе упоминать это?*”».

Ибн Аби Хатим передавал то же от ‘Урвы [ибн аз-Зубайра].

Все три версии сходятся в том, что после ниспослания этих айатов разговоры о Часе и времени его наступления прекратились, но по-разному определяют, кто вел эти разговоры. В первой версии — мусульмане, во второй — многобожники-мекканцы, в третьей — сам Пророк.

Вторая версия однозначно относит ниспослание этих айатов к мекканскому периоду, о котором Ибн ‘Аббас мог знать только понаслышке. Первая же и третья версии рассказывают о том, что могло произойти как в Мекке, так и в Медине. При этом если ‘Аиша была свидетельницей того, что происходило в Медине (но не в Мекке), то Тарик ибн Шихаб (ум. 702) и ‘Урва ибн аз-Зубайр (643—712), к которым возводится третья версия, в любом случае быть свидетелями того, о чем рассказывали, не могли. Другими словами, концовка, вероятно, была ниспослана позже остальной части суры, может быть, даже в Медине[3].

---

[3] В пользу этого предположения говорят следующие данные о дистрибуции слова *sā‘a* «час» в тексте. Из 48 употреблений только 6 приходится на мединские суры, при этом одно из них не имеет отношения к эсхатологии (9:117). Оставшиеся пять употреблений приходятся на две суры. В суре «Хадж» все три контекста составляют часть проповеди о том, что Час будет и что неверные все еще сомневаются в нем, но вопрос о времени наступления Часа не обсуждается. Напротив, говорится, что Час придет неожиданно (22:1, 7, 55). В суре «Сонмы» повторяется та же тема: «Спрашивают тебя люди о Часе. Скажи: “Знание о нем у Аллаха”, — а откуда тебе знать, — может быть, Час уже близок» (33:63). Эти слова очень похожи на подведение итогов многолетних расспросов и споров о времени наступления конца света.

Отметим только, что два выделенных упоминанием обстоятельств ниспослания фрагментов, которые, скорее всего, и были ниспосланы отдельно от всей остальной суры, тематически касаются двух наиболее обсуждавшихся в ранние годы вопросов: будет ли воскресение и когда наступит Час, то есть конец света?

Место суры в своде: Оно вполне соответствует ее длине, так как она практически равна в этом отношении стоящей перед ней первой суре 30-го джуз'а — «Весть»:

Сура 78 — 174 слова, 797 харфов;

Сура 79 — 179 слов, 785 харфов.

После же нее длина сур резко убывает:

Сура 80 — 133 слова, 553 харфа;

Сура 81 — 104 слова, 434 харфа.

Говоря о смысловых связях между этой сурой и предыдущей, Ибн аз-Зубайр усматривает перекличку между последним айатом суры «Весть» и двумя фрагментами суры «Вырывающие».

Во-первых, если там неверный, увидев на Судном дне ожидающие его ужасы, говорит: «*Быть бы мне прахом*» (78:40), то здесь упоминается, что неверные уже в этой жизни боятся воскресения, ибо за ним последует наказание (79:10-12).

Во-вторых, если там говорится, что человек после воскресения увидит, что «*уготовали его руки*» (78:40), то здесь рассказывается история Фараона и Мусы (79:15-26) как пример того, что может уготовить себе грешник[4].

Интересно отметить, что оба момента, отмеченные Ибн аз-Зубайром, фактически указывают на основное отличие этой суры от предыдущей — к эсхатологии в ней добавляется помимо рассказа о творении история.

Композиция суры: Историческое предание о Фараоне и Мусе и рассказ о творении помещены в центральную часть суры, однако начинается и завершается она эсхатологическими сюжетами. Эсха-

---

[4] См.: Ибн аз-Зубайр. Ал-Бурхан. С. 355—356. Суйути в «Танасук ад-дурар» не усматривает никаких особых смысловых связей между этой сурой и предыдущей.

тология и является главной темой суры, причем особый акцент в ней сделан на воскресении человека после смерти. Рассказ о творении мироздания призван доказать всемогущество Господа и Его способность воскресить человека после смерти. Именно с эсхатологией связано единственное зафиксированное в традиции название суры, данное ей по первому значимому слову, — «Вырывающие», которое относится, по основному толкованию, к ангелам, забирающим душу человека, как мы увидим ниже.

Смысловые фрагменты суры выделяются отчетливо, причем по крайней мере некоторые из них, как мы видели, были ниспосланы автономно, в свое время и по своему поводу. Из этих смысловых фрагментов складывается композиционный план суры, который, если ориентироваться именно на смысл, может быть представлен так:

- 1-9 — клятвенный зачин о конце света и воскресении;
- 10-14 — полемика о воскресении;
- 15-26 — рассказ о Фараоне и Мусе;
- 27-33 — картина сотворения мира;
- 34-41 — суд;
- 42-46 — концовка о наступлении Часа.

Похожую картину рисуют и другие исследователи. Так, У. М. Уотт видит структуру суры так:

- 1-14 Воскресение.
- 15-26 Моисей и Фараон.
- 27-33 Могущество Бога в творении.
- 34-41 Суд.
- 42-46 Время наступления суда[5].

Можно заметить, что единственное расхождение у Уотта с предложенным мной планом — это объединение двух начальных

---

[5] См.: Watt W. M. Companion to the Qur'ān. C. 292–293.

тем суры — конец света и воскресение — в единый композиционный блок под общим названием «Воскресение».

Приведем еще мнение А. Нойвирт. Она объединяет фрагменты в три более крупных блока:

I. 1-5 Зачин: серия клятв.

6-14 Эсхатология.

II. 15-26 Рассказ о Фараоне и Мусе (исторический урок).

27-33 Всемогущество Бога.

III. 34-41 Эсхатология.

42-46 Концовка: границы миссии Мухаммада в том, что касается Суда[6].

Основное расхождение касается опять-таки начального раздела суры (айаты 1-14), в котором исследовательница отделяет серию клятв от остальной части раздела.

Обратимся теперь от смысла текста к его формальной стороне, а именно к системе рифмовки в суре, которая часто служит средством подчеркнуть композиционный план текста.

Из двух компонентов полной рифмы — ритмической структуры рифмующегося слова и опорного согласного — главную роль в суре играет первый, а второй появляется лишь раз, да и то не в строго выдержанном виде. Отметим еще, что все варианты рифмовки в своем звуковом варианте оканчиваются на долгий или краткий гласный звук a/ā/a(h), и таким образом рифма оказывается фактором, сплавляющим звучащий текст суры в единое нерасчленимое целое.

Основной водораздел в структуре суры с точки зрения рифмовки проходит как раз между 14-м и 15-м айатами, поскольку рифмовка в двух частях текста совершенно разная.

Начнем с первой части (1-14). Прежде всего, она отчетливо делится на две части:

---

[6] См.: Angelika Neuwirth. Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. С. 218. В схеме Нойвирт раздел о творении или о всемогуществе Бога выделен менее отчетливо, чем другие.

1) серия клятв (1-5), имеющая свою рифму (ритмико-просодическую без наличия единого опорного согласного): *gharqa(n)* — *nashṭa(n)* — *sabḥa(n)* — *sabqa(n)* — *amra(n)*;

2) остальная часть, где рифмующиеся слова образованы совсем по другой модели — *fā'ila*: *rājifa* — *rādifa* — *wājifa* — *khāshi'a* — *ḥāfira* — *nakhira*[7] — *khāsira* — *wāḥida* — *sāhira*. Однако эта вторая часть делится далее на фрагменты: (6-9), где доминанта — опорный согласный *f*, и (10-14), где доминанта — опорный согласный *r*[8]. Таким образом, судя по рифме, начальная часть суры распадается на три фрагмента, которые по смыслу, как мы видели, можно группировать по-разному. Нам представляется, что по смыслу нельзя разделять серию клятв и объект клятвы, выраженный в айатах (6-9). Однако надо выделить айаты (10-14), отличающиеся по рифме и ниспосланные автономно.

Перейдем ко второй части.

В ней чередуются два типа рифмовки. В одной системе все слова кончаются на долгий *ā*. В другой — на долгий *ā* + местоимение *hā*.

Смена рифмовки точно совпадает с границами выделенных смысловых фрагментов:

15-26 — долгий ā (12 айатов);

27-33 — долгий ā + местоимение hā (7 айатов);

34-41 — долгий ā (8 айатов);

42-46 — долгий ā + местоимение hā (5 айатов).

Таким образом, и в этой суре мы видим тщательно выстроенную композицию с зачином и концовкой, где все фрагменты объединены смысловыми и формальными связями в единое целое.

---

[7] Это единственное слово в ряде, не имеющее долготы, однако в некоторых чтениях, как указывают комментаторы, оно читается с долготой, как и остальные (*nākhira*), см. также комментарий Табари.

[8] В обоих фрагментах одно рифмующееся слово выпадает, не имея этого опорного согласного.

Вся конструкция дополнительно скреплена лейтмотивами, то есть значимыми лексическими повторами.

Один такой повтор связывает рассказ о Фараоне (15-26) и фрагмент о суде (34-41). Это повтор глагола *ṭaghā «уклонился, преступил границы дозволенного»*, в айатах 17 и 37, где в первый раз он употреблен в отношении Фараона, а во второй раз — в отношении тех, кто обречен на геенну[9].

Другой — связывает рассказ о творении (27-33) и эсхатологическую концовку суры (42-46). Это повтор слова *ḍuḥā «утро, заря, рассвет, утренний свет»*. В айате 29 речь идет о творении времени, а в айате 46 — о воскресении.

Обратим внимание, что фрагменты основной части связаны лейтмотивами попарно, через один, причем рифмовка в связанных между собой фрагментах одинаковая. Рассказ о великом грешнике Фараоне связан с темой суда и наказания[10], а рассказ о творении мира соотнесен с темой конца света, как и в предыдущей суре, только иными средствами.

Внутри рассказа о Фараоне дважды повторен (в разных формах) глагол *«бояться»*: *takhshā* (79:19) — *yakhshā* (79:26), и этот же глагол повторяется еще раз в айате (79:45).

Внутри рассказа о суде дважды повторено слово *ma'wā «прибежище»* (79:39, 41), в первый раз в отношении геенны, во второй — в отношении рая[11].

Отметим еще один момент в построении суры. Зачин и концовка как бы перекликаются между собой поверх остальной части суры, поскольку начинается она с клятвенного заверения, что конец света и воскресение будет, а кончается она упоминанием того, что люди спрашивают Пророка, когда же наступит этот Час. Между

---

9 Напомним, что и в предыдущей суре в одном из ключевых фрагментов появляется причастие от этого глагола — *ṭāghīna* (78:22).

10 Как мы видели выше, эту смысловую связь точно уловил Ибн аз-Зубайр, только в контексте переклички двух соседних сур.

11 Похожую антитезу образует повтор слова *ma'āb «возврат, возвращение»* в предыдущей суре (78:22, 39), ибо в первом случае это «возврат» в геенну, а во втором — «возврат» к Господу, ср. также употребление этого слова в суре «Сад» (38:25, 40, 49 и 38:55).

этими крайними вехами — творение мира, пророческая история и эсхатология, то есть значительная часть коранического вероучения, только в очень сжатом виде.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1-9): Клятвенный зачин о конце света и воскресении

1. *Клянусь вырывающими с силой,*	وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا (١)
2. *Извлекающими осторожно,*	وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا (٢)
3. *Плывущими плавно,*	وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا (٣)
4. *Опережающими быстро,*	فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا (٤)
5. *И исполняющими повеления.*	فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا (٥)

Клятвенный зачин суры представляет собой нелегкую задачу для комментирования, поскольку ни разу прямо не сказано, чем именно клянется Всевышний. Объект клятвы не назван, а описательные, образные выражения могут относиться к разным вещам, что открывает простор для интерпретаций.

Многие комментаторы исходят из того, что у всех клятв серии одно и то же обозначаемое, причем версии самые различные: либо ангелы, либо смерть, либо звезды, либо боевые скакуны, либо что-то еще. В результате у некоторых авторов комментарии к разным айатам сливаются воедино, у Ибн Касира — к айатам 1-2, а у Замахшари — ко всем пяти айатам сразу, да и у остальных грани между провести довольно трудно[12].

[12] Комментарий Замахшари, приводимый нами в самом конце толкования этой серии клятв, фактически представляет собой итоговое заключение к разбору данных пяти айатов.

Первая и наиболее распространенная версия — все пять клятв подразумевают ангелов[13]. В рамках этой интерпретации многие комментаторы ставят в связь друг с другом первые два айата суры как реализующие двуединый образ: первый айат говорит об ангелах, которые грубо, с силой вырывают души неверных, второй — об ангелах, которые мягко извлекают души верующих.

Только эту интерпретацию излагает Суйути в **Джалалайн**, подводя итог многовековой дискуссии:

- Стих 1: «*nāzi'āt* — ангелы, которые вырывают (*tanza'u*) души неверных».
- Стих 2: «*nāshiṭat* — ангелы, которые извлекают (*tanshiṭu*) души верующих, то есть забирают их мягко».
- Стих 3: «Это ангелы, которые выплывают с неба, то есть спускаются, по повелению Всевышнего».
- Стих 4: «Это ангелы, спешащие с душами верующих в рай».
- Стих 5: «Это ангелы, которые устраивают (*tudabbiru*) дела этого мира, то есть спускаются, чтобы устроить их».

Табари и Ибн Касир перечисляют весь спектр версий, которые сохранились от ранних толкователей, но их собственная позиция различается. Табари исходит из того, что все версии возможны, но ни одна не может быть доказана, раз сам Всевышний прямо не упомянул, о ком или о чем идет речь. Ибн Касир же склоняется к версии об ангелах. Вот, что они говорят...

Стихи 1-2: «Клянусь вырывающими с силой, извлекающими осторожно»:

В айатах 1-2 есть две лексические проблемы:

---

[13] Это истолкование подкрепляется пониманием последнего, пятого айата, для смысла которого «*И исполняющими повеления* (вар. *устраивающими дела*)» лучше всего подходят именно ангелы. Только Замахшари, поставивший перед собой задачу продемонстрировать возможность разных согласованных истолкований всех пяти айатов, предлагает иные версии. Остальные комментаторы практически единодушны, что здесь речь идет об ангелах.

1) Слова, составляющие первый айат, кажутся не стыкующимися семантически, поскольку глагол *naza'a «вырывать, отрывать, вытаскивать»* обозначает движение изнутри вовне, а глагол *ghariqa «тонуть, погружаться»*, от которого образован масдар *gharqan*, напротив, обозначает движение вовнутрь.

2) Кроме того, однокоренные слова, составляющие второй айат, встречаются в Коране только один раз, именно в этом айате, что создает проблему для истолкования[14].

Табари — к стиху 1: Господь клянется *«вырывающими»* (*nāzi'āt*).

Толкователи расходились относительно того, кто они такие и что они вырывают.

- Одни говорили: это ангелы, которые вырывают души сынов Адама, а вырываемое — это души человеческие.

Так, от Масрука передают, что это ангелы, а от Ибн 'Аббаса, что они вырывают души.

- Иные говорили, что это смерть, которая вырывает души. Так утверждал Муджахид.
- Иные говорили, что это звезды, которые срываются со сферы на сферу (*ufq*).

Так, ал-Хасан и Катада говорили, что это звезды.

- Иные, например 'Ата', говорили, что это луки, которые выпускают[15] (*tanza'u*) стрелы.

---

[14] Глагол *nashaṭa*, масдар — *nashṭan*, причастие — *nāshiṭ*, имеет несколько значений, которые так или иначе используются комментаторами: 1) перемещаться с места на место, кочевать, отсюда так говорят о звездах (или планетах), которые перемещаются из одного знака зодиака в другой или то восходят, то заходят; 2) завязать веревку узлом, завязать узел, особенно когда речь идет о том, чтобы распрячь или запрячь верблюда; 3) вытаскивать, извлекать, прежде всего ведро из колодца, что делается, естественно, осторожно, чтобы не расплескать воду.

[15] «Выпускают» в смысле «отрывают от себя».

- Иные говорили, что это души, когда их вырывают (*tunza'u*)[16].

Судди говорил, что речь идет о душах, которые находятся глубоко (*taghriqu*) в груди.

Мне же кажется, что правильно было бы сказать: Всевышний клянется этим, но не обозначил точно, что это. Все, что можно определить так, входит в предмет клятвы, будь то ангел, или смерть, или звезда, или лук, или что-то еще.

Табари — к стиху 2: Комментаторы расходились во мнениях относительно смысла и этих слов: кто они такие и что извлекают?

- Одни говорили: это ангелы, которые извлекают (*tanshiṭu*) душу верующего с осторожностью подобно тому, как развязывают (*tanshiṭu*) узду на верблюде, когда распрягают его[17].

Так, Ибн 'Аббас говорил, что это ангелы, а ал-Фарра' говорил, что он слышал, как арабы употребляли глагол *nashaṭa* в значении «связывать, привязывать верблюда», а *anshaṭa* — в значении «развязывать, отвязывать его».

- Иные говорили, что это смерть, которая извлекает душу человека. Так, Муджахид утверждал, что это смерть. Ибн 'Аббас говорил: «Это смерть, когда она извлекает душу человека», а Судди говорил: «извлекает ее из пяток (букв. из ступней)».
- Иные говорили, что это звезды, которые перемещаются со сферы на сферу. Так утверждал Катада[18].
- Иные говорили, что это веревки, завязанные узлом вроде аркана. Так утверждал 'Ата'.

---

[16] Можно заметить, что слово *nāzi'āt* толкуют, соотнося как с переходным («вырывать»), так и с непереходным значением («срываться») глагола, как с его действительным залогом («вырывающие»), так и со страдательным залогом («вырываемые»).

[17] Можно заметить, что в этой фразе соотнесены друг с другом два разных значения глагола и производных от него слов.

[18] Можно заметить, что при такой интерпретации *nāzi'āt* и *nāshiṭat* оказываются почти синонимами.

По моему же мнению, правильно было бы сказать, что Всевышний Аллах поклялся этими словами, то есть тем, что перемещает (или перемещается) с места на место и отправляет к Нему, но никакую вещь при этом Он не выделил. Клятва Его, таким образом, охватывает все, что можно так назвать: и ангелов, которые перемещают с места на место, и также смерть. Это относится и к звездам, и к арканам, и к диким животным[19]. Так что все это нужно считать входящим в предмет клятвы, пока не приведен аргумент, который невозможно не принять, подтверждающий, что нечто одно из этого имеется в виду.

Ибн Касир: Ибн Мас'уд, Ибн 'Аббас, Масрук, Са'ид ибн Джубайр, Абу Салих и Судди говорили, что это ангелы, которые вырывают души людей. Одни делают грубо, извлекая с силой, а другие забирают души осторожно, как будто развязывают узду, и о них сказано *wa-n-nāshiṭāti nashṭan*. Так говорил Ибн 'Аббас.

От Ибн 'Аббаса передают, что *nāzi'āt* относится к душам неверных, которые вырывают (*tunza'u*), потом перемещают (*tunshaṭu*), а потом погружают (*tughraqu*) в огонь. Так передавал Ибн Аби Хатим.

Муджахид говорил, что *nāzi'āt* — это смерть.

Ал-Хасан и Катада говорили, что *nāzi'āt* и *nāshiṭāt* — это звезды.

'Ата' ибн Аби Рабах говорил, что *nāzi'āt* и *nāshiṭāt* — это стреляющие в сражении луки.

Правильно же первое мнение, которого придерживается большинство.

Обсуждая проблему согласования смысла двух слов, составляющих первый айат и кажущихся несочетающимися[20], комментаторы предлагают две версии объяснения связи двух слов в едином образе[21]:

---

[19] Далее Табари приводит стихи, подтверждающие возможные значения слов.

[20] Слово *gharqan* — это масдар от глагола *ghariqa* со значением «*тонуть, погружаться*», в то время как *nāzi'āt* — это причастие от глагола *naza'a* «*вырывать, отрывать, вытаскивать*». Иными словами, они обозначают разнонаправленные действия: одно — направленное внутрь объекта, другое — наружу.

[21] Для наглядности мы соединили вместе фрагменты всех комментариев, посвященные согласованию этих слов.

- душа находится глубоко в груди, и нужно погрузиться туда, чтобы вырвать ее:

Табари: Смысл же выражения *gharqan*: «погружаясь в глубину (*ighrāqan*)», подобно тому, как выпускающий стрелу глубоко оттягивает тетиву.

Судди говорил, что вырывают души, которые находятся глубоко (*taghriqu*) в груди.

Замахшари: *gharqan* — «погружаясь в глубину (*ighrāqan*)», то есть из самых дальних уголков тела, даже из кончиков пальцев и ногтей.

Джалалайн: *gharqan* — вырывают с силой (*naz'an bi-shidda*)[22].

- душу сначала вырывают, а потом бросают в огонь, или же топят, а уже потом бросают в огонь (ясно, что в таком случае речь идет о душе грешника):

Табари: Са'ид [ибн Джубайр] говорил: «Человеческие души вырывают, потом топят[23], а потом бросают в огонь».

Ибн Касир: От Ибн 'Аббаса передают, что *nāzi'āt* относится к душам неверных, которые вырывают (*tunza'u*), потом перемещают (*tunshaṭu*), а потом погружают (*tughraqu*) в огонь. Так передавал Ибн Аби Хатим[24].

---

[22] Логика комментария Суйути такова. Во-первых, предполагается опущенным слово *naz'an*. Иными словами, в данном айате постулируется наличие грамматической структуры, аналогичной трем следующим айатам. В каждом из них — два однокоренных слова, причем второе — это масдар в винительном падеже. Во-вторых, интересующее нас слово понимается как определение к этому масдару. Само же слово понимается так: вырывать, погружаясь глубоко, из глубины — значит, вырывать с силой. Этот же оттенок смысла «вырывать с силой» заметен и в первом толковании, приводимом Табари. Насколько можно судить, интерпретация «погружаясь глубоко, то есть с силой» и стала основной.

[23] Комментатор исходит из словарного значения слова *gharqan* — масдара от глагола со значением «тонуть, глубоко погружаться».

[24] Насколько можно судить, в этой интерпретации (души вырывают и погружают глубоко в огонь), отличающейся от первой, которую Ибн Касир тоже возводит к Ибн 'Аббасу (см. выше), получается, что оба первых айата относятся к душам неверных. Сам же Ибн Касир, как мы видели, склонялся к другому пониманию двух первых айатов.

Стих 3: «Плывущими плавно»:

Табари: Комментаторы расходились во мнениях относительно того, что есть предмет этой клятвы, которой клянется Всевышний.

Одни говорили, что это смерть, которая вплывает в сердце человека.

Так, Муджахид говорил: «Это смерть; так я нашел в своей книге», но он же говорил: «Это ангелы; и это я тоже нашел в своей книге[25]». Если иснад последних слов верен, значит, Муджахид полагал, что ангелы спускаются с неба плавно.

Иные говорили, что это звезды, которые плавают по небосводу. Так утверждал Катада.

Иные говорили, что это корабли (*sufun*). Так утверждал ‘Ата’.

По моему же мнению, правильно было бы сказать, что Всевышний поклялся тем, что *«плавает плавно»* из Его творений, но ничего особо не выделил, а значит, имеется в виду все, что плавает, подобно тому, что мы говорили в отношении *«вырывающих»*.

Ибн Касир: Ибн Мас‘уд говорил, что это ангелы. То же передавали от ‘Али, Муджахида, Са‘ида ибн Джубайра и Абу Салиха.

Муджахид говорил, что имеется в виду смерть.

Катада говорил, что это звезды, а ‘Ата’ ибн Аби Рабах говорил, что это корабли.

Стих 4: «Опережающими быстро»:

Табари: Толкователи расходились в толковании этого.

Одни говорили, что это ангелы. Так утверждал Муджахид, но в предании с другим иснадом он утверждал, что это смерть.

Иные говорили, что это стремительно скачущие, обгоняя друг друга, кони (*al-khayl as-sābiqa*). Так утверждал ‘Ата’.

---

[25] Какая книга имеется в виду — неясно: список Корана, комментарий к нему или что-то еще?

Иные говорили, что это звезды, обгоняющие друг друга. Так утверждал Катада.

Мое же мнение такое же, как и в предыдущих случаях.

Ибн Касир: От 'Али, Масрука, Муджахида, Абу Салиха и ал-Хасана ал-Басри передавали, что имеются в виду ангелы.

Ал-Хасан говорил: «Они стараются опередить друг друга в вере и признании Его».

От Муджахида передают: «Это смерть».

Катада говорил: «Это звезды».

'Ата' говорил: «Это кони на пути Аллаха».

Стих 5: «И исполняющими повеления»:

Табари: Это ангелы, устраивающие то, что им велено Аллахом. Так говорят комментаторы, в частности Катада.

Ибн Касир: 'Али, Муджахид, 'Ата', Абу Салих, ал-Хасан, Катада, ар-Раби' ибн Анас и Судди говорили, что это ангелы, а ал-Хасан добавлял: «Они передают повеление с небес на землю, то есть повеление Аллаха, велик Он и славен». Относительно этого не было расхождений.

Ибн Джарир [ат-Табари] не высказал категорического мнения о том, что конкретно имеется в виду под этими клятвами. Он просто передал мнение, что под *«исполняющими»* имеются в виду ангелы, не подтвердив и не опровергнув это.

Подведем итоги. Спектр ранних мнений, передаваемых обоими комментаторами, практически совпадает, что позволяет выделить основные версии истолкования.

Главная версия (имеются в виду ангелы) исходит из того, что зачин отображает момент смерти, то есть расставания с телом души, которую забирают ангелы. В это же семантическое поле попадают и два других, маргинальных толкования. Одно, связанное с именем Муджахида, что имеется в виду смерть (в четырех айатах, но не в пятом), агентом которой является ангел[26]. Другое,

[26] В этом случае остается не совсем понятным, как соотносится со смертью смысл третьего и четвертого айатов.

что имеются в виду сами души (в первом и втором айатах), которое связано с именем Судди, а также — иногда — с именем Ибн ‘Аббаса[27].

Принципиально иное толкование, опять-таки первых четырех айатов, связано с именами Катады и ал-Хасана ал-Басри: имеются в виду звезды, один из наиболее впечатляющих и ярких элементов мироздания. Иными словами, Всевышний клянется в таком случае не моментом смерти, а сотворенным им миром, что согласуется с тем, что далее в суре есть картина творения (стихи 27-33)[28].

Еще одно, совершенно иное толкование связано с именем ‘Ата’ ибн Аби Рабаха (647–732), последователя[29], известного законоведа, хадисоведа и корановеда из Мекки. Он предлагает разные толкования для каждого айата, но большинство этих толкований складываются в картину или образ боя, сражения: стих 1 — луки, которые выпускают стрелы; стих 2 — веревки, завязанные узлом, вроде аркана или луки, стреляющие в сражении; стих 3 — корабли; стих 4 — «кони на пути Аллаха»[30].

---

[27] Это предполагает, что ключевые слова первого и второго айатов надо понимать в страдательном значении: «вырываемые», а не «вырывающие», «извлекаемые», а не «извлекающие».

[28] В таком случае ключевые слова двух первых айатов должны пониматься как соотнесенные с непереходными значениями соответствующих глаголов: «срываться», а не «вырывать», «перемещаться», а не «извлекать».

[29] В мусульманской историографии и в науке о хадисоведении различаются два поколения первых мусульман. Первое поколение — сподвижники (*ṣaḥaba*, *aṣḥāb*), те, кто видел Пророка и общался с ним, которые, в свою очередь, делятся на *мухаджиров* (*muhājir*), тех, кто совершил хиджру вместе с Мухаммадом из Мекки в Медину, и сторонников, *ансаров* (*anṣār*), тех, кто принял Мухаммада и общину в Медине. Второе поколение — последователи (*tābi‘iyyūn*), те, кто видел сподвижников и общался с ними. В правильно выстроенном *иснаде* хадиса первые два звена — это обычно сподвижники и последователи.

[30] Все три принципиально различных версии истолкования клятвенного зачина имеют параллели в Коране. Так, клятва ангелами начинает суру 37, клятва небом и звездами начинает три суры (№ 53, 85, 86), клятва набегом, сражением — одну суру (№ 100).

В отличие от других комментаторов Замахшари выстраивает целостный образ из лексики и мотивов всех пяти айатов, соответствующий трем основным вариантам интерпретации: ангелы, звезды, кони в бою.

Замахшари: Всевышний клянется группами ангелов, которые вырывают (*tanza'u*) души из тел, и группами, которые извлекают (*tanshiṭu*) их, как ведро извлекают (*tanshiṭu*) из колодца. Он клянется группами ангелов, которые плывут (*tasbaḥu*) в своем движении, то есть торопятся обогнать (*tasbiqu*) друг друга, чтобы исполнить то, что им было велено. Они исполняют (*tudabbiru*) дела, касающиеся рабов Его, которые помогают им в их вере и в мирской жизни, как им предначертано.

Либо же Он клянется конями войска, чистокровными, с длинными шеями, которые рвут (*tanza'u*) поводья, а они глубоко (*gharqan*) впиваются в них, и несутся из обители мира в обитель войны. Говорят же: *thawr nāshiṭ* «бык кочующий», когда он переходит из одного места в другое. Кони словно плывут (*tasbaḥu*) в беге, обгоняя (*tasbiqu*) друг друга, и исполняют (*tudabbiru*) дело победы и торжества. «*Исполняющие*» о них сказано, ибо они — одна из причин победы.

Либо же Он клянется звездами, которые рвутся (*tanza'u*) с востока на запад, глубоко (*ighrāq*) прорывая небосвод, чтобы оказаться на крайнем западе, которые переплывают из одного зодиакального созвездия в другое. Они плывут (*tasbaḥu*) по небесной сфере, обгоняя (*tasbiqu*) друг друга, исполняя (*tudabbiru*) свое дело в обеспечении счета времени[31].

Говорили еще: *nāzi'āt* — это руки воинов или сами они, которые глубоко натягивают (*tanza'u*) лук, чтобы выпустить стрелу, и торопят (*tanshiṭu*) коней, чтобы те обгоняли друг друга[32].

---

[31] Подчеркнем, что Замахшари старается выстроить единый образ из слов и мотивов всех пяти, а не четырех, как большинство толкователей, айатов, соответствующий выбранному объекту, который полагается обозначаемым всех пяти клятв.

[32] Взяв за основу картины сражения образ коней, восходящий к 'Ата', Замахшари не вместил в эту картину воинов, стреляющих из лука и торопящих коней, тоже связанных с именем 'Ата', и поэтому оказался вынужденным сде-

6. *В день, когда прокатится дрожь,*	يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ (٦)
7. *А за ней придет следующее,*	تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ (٧)

Фрагмент зачина, следующий за серией клятв (стихи 6-9), распадается на две пары айатов, тесно связанных между собой по смыслу. Первая пара — о конце света и воскресении. Легко заметить, что упоминание столь же общее и неопределенное, как и в случае клятв, поэтому, к чему относятся слова *rājifa* *«дрожащее, дрожь»* и *rādifa* *«следующее»*, комментаторы трактуют по-разному в пределах заданной темы.

Основных версий две.

Первая, основная версия: *rājifa* — это первый трубный глас, знаменующий собой конец света; *rādifa* — это второй трубный глас, означающий воскресение. Только эту версию приводит Суйути в **Джалалайн**[33].

Вторая версия, основанная на том, что лексическое значение «*дрожь*» может обозначать «землетрясение» как предвестник конца света, — оба слова относятся к разным фазам или стадиям конца света, причем толкователи расходятся в определениях, о каких именно стадиях идет речь.

Своего рода соединение обеих версий в единую картину представляет собой предание от Абу Хурайры, приводимое Табари. В нем говорится о трех трубных гласах, первый из которых предваряет конец света, см. ниже.

лать это дополнение, но без упоминания автора толкования. Отметим, что в этом дополнении к картине сражения появляется единственная отсутствующая там лексема — *tanshiṭu*. Можно заметить, что иные толкования (смерть или души) Замахшари просто не упоминает, возможно, потому, что они фактически имеют смысл только в отношении первых двух айатов и не распространяются на другие айаты.

33 Укажем, что при этом толковании данные айаты продолжают тему трубного гласа, который прямо назван в предыдущей суре (78:18).

Джалалайн: *rājifa* — это первый трубный глас (букв. дуновение — *nafkha*); от этого все задрожит, то есть сотрясется; звук охарактеризован тем, что он производит;

rādifa — это второй трубный глас;

между двумя дуновениями — сорок лет.

Табари: Всевышний говорит, как и здесь, еще *«в день, когда задрожат земля и горы...»* (73:14), имея в виду первый трубный глас. Далее же Он говорит *«а за ней придет следующее»*, то есть второй трубный глас, возвещающий воскресение. Так утверждали Ибн ʻАббас и ад-Даххак.

Те, кто утверждал это, говорили:

Ал-Хасан говорил: «Будут два звука трубы, первый умертвит все живое, второй — оживит мертвых», а затем прочел: «*И протрубят в трубу, и поражены будут, как молнией, те, кто в небесах, и те, кто на земле, кроме тех, кого пожелает Аллах. Потом протрубят вторично, и вот — они стоя смотрят*» (39:68)».

Катада говорил: «Это будут два крика (*ṣayḥatān*). Первый — умертвит все с дозволения Аллаха. Другой — оживит все с дозволения Аллаха».

Пророк Аллаха сказал: «Между ними сорок». Сподвижники говорили: «Клянемся Аллахом, к этому он ничего не добавил».

Упоминают, что пророк Аллаха говорил: «В течение этих сорока будет послан дождь, который называется "жизнь". Земля удобрится, зашевелится и прорастет телами людей как овощами. Затем прозвучит второй звук трубы, и вот — они живые, смотрят»[34].

Абу Хурайра говорил: «Посланник Аллаха в разговоре упомянул *ṣūr* "рог, труба"».

Тогда Абу Хурайра спросил: «Посланник Аллаха, а что такое *ṣūr*?»

Посланник Аллаха ответил: «*qarn* "рог"»[35].

---

[34] Несколько иная версия этого предания приводится в комментарии к суре «Весть» (78:18).

[35] Слово *ṣūr* означает «рог, труба» как духовой инструмент, а слово *qarn* — «рог» как биологический объект.

Тот спросил: «Как это?»

Посланник Аллаха сказал: «Огромный рог (*qarn*), в который дунут три раза: первый раз — звук ужаса; второй раз — звук молнии (*ṣā̔iqa*); третий раз — звук воскресения. Обитатели небес и земли ужаснутся, кроме тех, кому пожелает Аллах. Аллах велит и продлит и удлинит этот звук, и он не угаснет. Это звук, о котором сказано: "И увидят они только единый крик — нет для него отсрочки. Аллах сдвинет горы, и они станут миражом. Крик сотрясет землю с ее обитателями сотрясением"[36]. О нем слова: "*В день, когда прокатится дрожь, а за ней придет следующее, сердца в тот день — трепещущие*" (79:6-8)».

Убайй ибн Ка'б говорил: «Посланник Аллаха прочел "*В день, когда прокатится дрожь, а за ней придет следующее*" (79:6-7) и сказал: "Придет дрожь, а за ней — следующее. Придет смерть со всем, что она несет"».

Иные же говорили по поводу слов «*В день, когда прокатится дрожь*»: задрожат земля и горы, то есть будет землетрясение. Так говорил Муджахид, а по поводу «*следующего*» он утверждал, что именно об этом сказано: «*Когда небо расколется*» (84:1) и «*...и раздроблены единым дроблением*» (69:14).

Иные, например Ибн Зайд, говорили: задрожит земля, а «*следующее*» — это Час.

Ибн Касир: Ибн 'Аббас говорил по поводу слов «*В день, когда прокатится дрожь, а за ней придет следующее*», что имеются в виду первый и второй звуки трубы.

То же утверждали Муджахид, ал-Хасан, Катада, ад-Даххак и многие другие.

Муджахид говорил: «Что касается первого гласа, то о нем слова "*В день, когда прокатится дрожь*", а также слова Превеликого: "*в тот день, когда задрожат земля и горы...*" (73:14). Что же касается второго дуновения, то это "*следующее*", и о нем слова Его: "*и будут подняты земля и горы и раздроблены единым дроблением*"» (69:14).

---

[36] Эти слова состоят из трех фраз: первая — это айат (38:15), вторая — это парафраз айата (78:20), третья — парафраз айата (56:4).

Имам Ахмад [ибн Ханбал] передавал от Убаййа ибн Ка'ба: «Посланник Аллаха сказал: “Придет дрожь, а за ней — следующее. Придет смерть со всем, что она несет”. Тут некий человек спросил: “Посланник Аллаха, а что если я все свои молитвы обращу к тебе?” Он ответил: “Если Аллах даст тебе все, что нужно, тебе уже нет дела ни до этого мира, ни до мира иного”».

Тирмизи, Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим с тем же иснадом передавали то же самое. В версии Тирмизи и Ибн Аби Хатима говорится так: «Когда прошла треть ночи, посланник Аллаха встал и воскликнул: “О люди! Придет дрожь, а за ней — следующее. Придет смерть со всем, что она несет”».

Замахшари: *rājifa* — нечто падающее, так что задрожат земля и горы; имеется в виду первый трубный глас;

rādifa «следующее» — возможно, есть производное от слов Всевышнего: «*Скажи: Может быть, идет уже вслед (radifa) за вами кое-что из того, с чем вы торопите*» (27:72), то есть воскресение, которое призывают неверные, не веря в него, уже идет вслед за ними и очень близко.

Говорили, что *rājifa* — это земля и горы, ссылаясь на слова Его «*в тот день, когда задрожат земля и горы...*» (73:14), а *rādifa* — это небеса и звезды, ибо небо расколется, а вслед за этим посыплются с него звезды.

В связи с парой этих айатов комментаторы обсуждают несколько вопросов, имеющих отношение к синтаксису.

Первый из них возникает на стыке 5-го и 6-го айатов. Это вопрос о том, каков объект клятвы, с которым связан и другой вопрос: что управляет винительным падежом слова *yawma «в день...»*, начинающего 6-й айат? Ответы даются самые разные.

Джалалайн: Объект всех клятв опущен, и смысл его: «вы будете воскрешены (*la-tub'athanna*), мекканские неверные». Он управляет винительным падежом слова *yawma «в день...»*, начинающего следующий айат.

Табари: Знатоки арабского языка расходились во мнениях относительно того, где находится объект клятвы слов «*Клянусь вырывающими с силой...*»

Один басрийский грамматист утверждал, а Аллах знает лучше: «Объект клятвы — слова "*В этом — урок для тех, кто богобоязнен*" (79:26). Можно, однако, считать, что это — слова "*в день, когда прокатится дрожь... сердца в тот день трепещущие*" (79:6-8). Все это, возможно, и соответствует словам Аллаха и Его воле».

Один куфийский грамматист говорил: «Объект клятвы в словах "*Клянусь вырывающими...*" опущен, поскольку слушающие знают, каков он. Если бы он был произнесен, то был бы примерно таков: "...что вы непременно будете воскрешены и судимы". На это указывают слова "*Разве тогда, как мы были костями истлевшими?*" (79:11), ибо они сказаны как бы в ответ на слова "что вы непременно будете воскрешены" (*la-tub'athanna*)».

Другой куфиец рассуждал примерно так же, однако он говорил: «В объекте клятвы нельзя опускать частицу *la-*[37], ибо, если она опущена, невозможно точно определить, где ее место, так как она может быть где угодно в сказанном далее».

Замахшари: Объект клятв опущен, смысл его: «вы непременно будете воскрешены (*la-tub'athanna*)», на что указывает дальнейшее, где упоминается воскресение.

Слово *yawma «в день...»*, начинающее 6-й айат, стоит в винительном падеже под управлением опущенного объекта клятвы.

Могут спросить: а как можно связывать слова *yawma tarjufu «в день, когда прокатится...»* как обстоятельство с тем, что сокрыто и не высказано, а именно *la-tub'athanna* «вы непременно будете воскрешены», ведь при первом трубном гласе они не будут воскрешены? Ответ: Имеется в виду: вы будете воскрешены в течение длительного времени, вмещающего в себя два трубных гласа, во время второго дуновения. Доказательство этого — то, что фраза *«а за ней придет следующее»* сделана обстоятельственным определением (*ḥāl*)[38].

---

[37] Эту частицу, которая употребляется для утверждения или подтверждения (*ta'kīd*), мы переводим как «непременно».

[38] Замахшари прямо указывает на то, что день воскресения (*yawm al-qiyāma*) охватывает собой все события от конца света до воскресения и суда.

Но возможно, что *yawma tarjufu* поставлено в винительный падеж под управлением нижеследующих слов «*Сердца в тот день — трепещущие*». Тогда смысл: в день, когда прокатится дрожь, сердца трепещут[39].

Третий вопрос, отчасти затронутый Замахшари выше, — какова синтаксическая связь между 6-м и 7-м айатами? Ответы на этот вопрос даются почти одинаковые.

Джалалайн: Это предложение (айат 7) — обстоятельственное определение (*ḥāl*) к *rājifa* из предыдущего айата; день этот достаточно просторен, чтобы включить в себя два дуновения и нечто другое: его рамки раздвигаются, чтобы вместить в себя воскресение, которое произойдет после второго звука трубы.

Замахшари: Могут спросить: какова грамматическая связь *tatba'uhā «а за ней придет...»* с предыдущим? Ответ: это обстоятельственное определение (*ḥāl*) к «*когда прокатится дрожь*», то есть одно происходит в связи с другим[40].

---

[39] Ответ на вопрос об объекте серии клятв, имеющий прямое отношение к точному пониманию смысла суры, оказывается весьма неоднозначным. Он полагается либо опущенным и подразумеваемым на стыке 5-го и 6-го айатов, и тогда Аллах клянется в том, что воскресение непременно будет, а айаты 6-9 оказываются характеристикой того, что обетовано, а айаты 10-11 — ответом на это обещание. Либо этот объект полагается заключенным в айатах 6-8 и далее, и тогда Он клянется прежде всего в том, что когда наступит воскресение, сердца будут трепещущие, а взоры — смиренные. Другими словами, интонация становится более суровой. Либо этот объект клятвы выносится еще дальше и связывается с айатом 26, и тогда Он клянется в том, что эта сура (как и весь Коран) станет уроком для богобоязненных.

[40] Этот, казалось бы, чисто формальный, грамматический вопрос также оказывается связанным с истолкованием смысла текста. Обстоятельственное определение в арабской грамматике устанавливает синхронность, одновременность двух событий: одно происходит в пределах времени, когда продолжается некое другое событие. Это позволяет комментаторам обосновать концепцию единого особого дня, который продолжается как минимум сорок лет и в который вмещаются одновременно конец света и воскресение.

8. *Сердца в тот день — трепещущие,* قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ (٨)
9. *А взоры их — понурые.* أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ (٩)

Стих 8: «Сердца в тот день — трепещущие»:

ЛЕКСИКА: Слово *wājifa* встречается только в этой суре, а единственное однокоренное слово (59:6) имеет несколько обособленное значение. Именно на нем концентрируют свое внимание комментаторы.

Джалалайн: «*wājifa* — страшащиеся (*khā'ifa*), тревожные (*qaliqa*)».

Табари: Всевышний говорит: Сердца любого творения из творений Его в тот день полны страха от величия ужаса, который опускается на них.

Так, Ибн 'Аббас и Ибн Зайд говорили: «*wājifa* — страшащиеся (*khā'ifa*)», а Катада добавлял: «страшащиеся от того, что увидели».

Ибн Касир: Ибн 'Аббас говорил: «*wājifa* — страшащиеся (*khā'ifa*)». То же говорили Муджахид и Катада.

Замахшари: *wājifa* — в сильном смятении (*shadīdat al-iḍṭirāb*); ведь *wajīb* «учащенно бьющийся» и *wajīf* «трепещущий» — братья[41].

В связи с этим айатом или даже двумя айатами (стихи 8-9) обсуждается один синтаксический вопрос. Дело в том, что в нормальной, построенной по правилам структуре именного предложения в арабском языке имя-подлежащее стоит в определенном состоянии, а сказуемое — в неопределенном состоянии, а в айате 8 слово *qulūbun* «*сердца*», явно занимающее позицию подлежащего, не имеет определенного артикля.

---

[41] Братья, то есть близкие или родственные по смыслу, почти синонимы.

Объяснение этого феномена предлагает **Замахшари**:

Могут спросить: а как это возможно, чтобы подлежащее именного предложения было в неопределенном состоянии — *qulūbun «сердца»*? Ответ: *qulūbun* — стоит в именительном падеже как подлежащее, а *wājifa* — это определение к *«сердцам»*, сказуемое же — это *«взоры их — понурые»*. Данное предложение подобно словам *wa-la-'abdun mu'minun khayrun min mushrik «раб верующий лучше многобожника»* (2:221)[42].

Стих 9: «А взоры их — понурые»:

В арабском оригинале сказано *abṣāruhā «взоры их»* с притяжательным местоимением, которое переводчики на русский язык, как правило, опускают, возможно, потому, что выражение «взоры сердец» представляется им, мягко говоря, необычным. Однако комментаторы устраняют эту необычность, указывая на то, что имеются в виду не сами сердца, а их обладатели, то есть люди, причем Ибн Касир прямо говорит о том, что это местоимение значимо: «притяжательное местоимение добавлено, чтобы устранить возможность неясности».

О какой неясности может идти речь? Первые два айата суры и, соответственно, зачина, как мы видели, толкуются многими как относящиеся первый — к верующим, а второй — к неверным. В силу этого можно подумать, что и два последних айата зачина относятся к тем же двум категориям. Однако ужас при воскресении — всеобщий, он охватывает всех, ибо все видят огромность и ужасность происходящего и все ожидают суда. Поэтому, чтобы исключить подобное понимание, поставлено местоимение, указы-

---

[42] Замахшари, бывший не только знаменитым комментатором, но и выдающимся грамматистом, находит интересное решение. Он переосмысливает айат 8 не как предложение, а как определительную конструкцию, занимающую позицию подлежащего, сказуемое к которому — следующий айат. В результате аномалия снимается, поскольку имя в неопределенном состоянии может быть подлежащим именного предложения, если имеет определение. В подтверждение того, что это не единичный случай в Коране, Замахшари приводит другой аналогичный пример.

вающее, что речь идет о сердцах и взорах одних и тех же людей, а значит, всех людей.

Джалалайн: *khāshi'a* — смиренно потупленные (*dhalīla*) от ужаса перед тем, что видят.

Табари: Всевышний говорит: «Взоры обладателей этих сердец — смиренно потупленные (*dhalīla*) от тоски и печали перед страхом и ужасом, который предстал им в величии этого дня».

Так или примерно так говорили Катада и Ибн Зайд.

Ибн Касир: «*Взоры их*» — имеются в виду обладатели этих сердец; притяжательное местоимение добавлено, чтобы устранить возможность неясности;

khāshi'a — смиренно потупленные (*dhalīla*), униженные (*ḥaqīra*) от ужаса перед тем, что видят.

Замахшари: *khāshi'a* — смиренно потупленные (*dhalīla*).

Могут спросить: а как это возможно приписать взоры сердцам? Ответ: имеются в виду взоры обладателей этих сердец. Доказательство — далее говорится: *yaqūlūn* «*они говорят*».

Фрагмент 2 (10-14): Полемика о воскресении

Композиция фрагмента: Фрагмент распадается на две части:

айаты 10-11 — где формулируются сомнения не уверовавших в возможности и реальности воскресения;

айаты 12-14 — где сомневающиеся выражают опасение, что воскреснуть для них было бы невыгодно, раз они отрицали сам факт возврата к жизни после смерти, а им дается ответ, что это произойдет непременно, причем стремительно, внезапно[43].

Такое деление подсказывает заметный в арабском тексте повтор глагола *qāla* «*сказать, говорить*», причем в разных време-

---

[43] Эта тема стремительности воскресения повторена несколько в ином ключе в последнем айате суры, где говорится, что смерти как бы и не было. Им покажется, что они заснули вечером, а проснулись утром, или наоборот, но в любом случае они подумают, что пробыли в могиле не более дня.

нах[44], что делает невозможным интерпретировать два высказывания неверных как части одного и того же рассуждения, а именно в связи со вторым высказыванием им дается ответ.

Сюжет рассказа о позиции неверных получается таков. Сначала (стихи 10-11) они вообще сомневаются в возможности воскресения, когда же они допускают эту возможность и понимают, что это будет для них ужасная катастрофа, ибо грядет наказание (стих 12), наступает конец света и воскресение, происходящее в мановение ока (стихи 13-14).

10. Они говорят: «Неужели мы вернемся по старой дорожке,	يَقُولُونَ أَئِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ (١٠)
11. Неужто, когда мы были костями истлевшими?»	أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا نَّخِرَةً (١١)

Стих 10: «Они говорят: “Неужели мы вернемся по старой дорожке”»:

ЛЕКСИКА: Слово *ḥāfira* в значении *«начало, первоначальное состояние»* употреблено в Коране лишь один раз, в этом айате. Именно этому слову комментаторы и уделяют наибольшее внимание. На первый взгляд это значение несколько выбивается из общей семантики корня — «копать», «ров», «яма» и т. д., однако некоторые комментаторы возводят его к общей этимологии корня.

Джалалайн: *«они»* — обладатели сердец и взоров; *«говорят»* — в насмешку, ибо отрицают воскресение;

a'innā «неужели...» — читают как с сильным произношением обеих хамз, так и со смягчением второй хамзы[45];

---

[44] Этот стилистический момент практически не отражен в существующих переводах на русский язык.

[45] С первой из двух хамз начинается слово, поскольку в арабском языке не бывает гласного начала слова, но ее принято не писать в транслитерации. Более точная транслитерация была бы *'a'inna*.

«вернемся по старой дорожке» — вернемся снова к жизни после смерти;

ḥāfira — слово, обозначающее первоначальное состояние, поэтому это слово употребляют в выражении «он вернулся туда, откуда пришел» (*raja'a fī ḥāfiratihi*).

Табари: Всевышний говорит: Когда этим неверным из курайшитов, считающим воскресение ложью, говорят: «Вы будете воскрешены после смерти», они отвечают: «Неужели мы вернемся в то прежнее состояние, в каком были до смерти, и окажемся живыми, какими были до гибели»;

ḥāfira — слово, восходящее к выражению «он вернулся туда, откуда пришел» (*raja'a 'alā ḥāfiratihi*).

Похожее утверждали и толкователи.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «*ḥāfira* — это жизнь», а всю фразу *«Неужели мы вернемся по прежней дорожке»* он истолковывал так: «Неужели мы будем жить после смерти и воскреснем в этом самом месте?»

Катада говорил, что смысл фразы таков: «Неужели мы будем воскрешены в новом творении?», а в другой передаче: «Неужели мы вернемся в новом творении?»

Мухаммад ибн Ка'б ал-Курази и Судди говорили: *fī-l-ḥāfira* значит: «обратно в жизнь».

Иные говорили: «*ḥāfira* — это копаная земля (*arḍ maḥfūra*), в которой вырыты могилы», и считали, что *ḥāfira* употреблено в значении *maḥfūra* «копаная, вырытая», подобно словам *«...из воды изливающейся (dāfiq)»* (86:6), где *dāfiq* «льющий, изливающий» употреблено в значении *madfūq* «изливаемый»[46]. Смысл же высказывания: «Неужели мы вернемся в могилы мертвыми?»[47]

---

[46] Данное толкование исходит из двух моментов. Во-первых, значение слова выводится из общей семантики корня, связанной с идеей «копания». Во-вторых, слово *ḥāfira*, являющееся по модели действительным причастием, то есть «копающий, копающая», считается употребленным вместо страдательного причастия *maḥfūra «копаная, вырытая»*.

[47] Если я правильно понимаю смысл такого толкования, то оно исходит из того, что мекканские язычники не верили не только в воскресение, но и в то, что они когда-нибудь умрут. Однако такое понимание все же представляется маловероятным.

Так, Муджахид говорил: «*ḥāfira* — это земля» — и добавлял: «а потом будем воскрешены в новом творении».

Иные говорили, что *ḥāfira* — это огонь.

Так, Ибн Зайд сказал, что *ḥāfira* — это огонь, потом прочел в подтверждение «*...Тогда это будет возврат невыгодный*» (79:12) — и добавил:

«Как много у огня имен. Это и *jaḥīm* "*пекло*"[48], и *saqar* "*сакар*"[49], и *jahannam* "*геенна*"[50], и *hāwiya* "*пропасть*"[51], и *ḥāfira*, и *laẓā* "*огнь пылающий*"[52], и *ḥuṭama* "*сокрушилище*"[53]».

Ибн Касир: Смысл айата таков: многобожники-курайшиты и те, кто думает так же, отрицают наличие мира иного и не верят в воскресение после того, как они отправятся в *ḥāfira*, то есть в могилы, как говорил Муджахид, а также после того, как их тела разложатся и кости распадутся. Поэтому они и говорят то, что приведено в следующем айате.

От Ибн ʻАббаса, Мухаммада ибн Каʻба, ʻИкримы, Саʻида ибн Джубайра, Абу Малика, Судди, Катады передают, что *ḥāfira* значит жизнь после смерти.

Ибн Зайд говорил, что *ḥāfira* — это огонь, и добавлял: «Как много у него имен. Это и *nār* "*огонь*", и *jaḥīm* "*пекло*", и *saqar* "*сакар*", и *jahannam* "*геенна*", и *hāwiya* "*пропасть*", и *ḥāfira*, и *laẓā* "*огнь пылающий*", и *ḥuṭama* "*сокрушилище*"».

Замахшари: *fī-l-ḥāfira* — в первоначальное состояние, то есть к жизни после смерти.

Могут спросить, а что точно значит слово *ḥāfira*?

Ответ: Говорят: «Человек вернулся восвояси (*fī-l-ḥāfira*)», то есть по той дороге, по которой пришел, пропахав (прорыв — *ḥafara*) ее, иными словами, оставив свои следы на ней, когда про-

---

[48] В Коране встречается 25 раз, первый раз (2:119).

[49] В Коране встречается 4 раза, из них три раза — в одной суре (54:48; 74:26, 27, 42).

[50] В Коране встречается 77 раз, первый раз (2:206).

[51] В Коране встречается один раз (101:9).

[52] В Коране встречается один раз (70:15).

[53] В Коране встречается два раза в одной суре (104:4, 5).

шел по ней. Имеется в виду, что его ступни прорыли ее. Так, говорят еще «Зубы его прорыты (*ḥufirat*)», если в корнях их завелась гниль. И о письменах говорят, что они прорыты (*maḥfūr*) в скале.

Здесь сказано *ḥāfira*, подобно тому, как сказано «*...в жизни довольной (rāḍiya)*» (69:21), или как говорят: «Твой день — постный (*ṣā'im*)»[54]. Точно так же и о человеке, который был в некоем состоянии, потом вышел из него, а потом вернулся в него, говорят «Он вернулся в прорытое им (*fī-l-ḥāfira*)», то есть по прежней дороге и в прежнее состояние.

Было еще чтение *fī-l-ḥufra* или *fī-l-ḥafira* в значении *maḥfūra* «прорытое». Подобное чтение — доказательство того, что *ḥāfira* здесь употреблено в значении *maḥfūra*.

Стих 11: «“Неужто, когда мы были костями истлевшими?”»:

ЛЕКСИКА: Слово *nakhira «истлевшие»* встречается в Коране один раз, только в этом айате. Все комментарии посвящены толкованию этого слова.

Джалалайн: Читают и *nakhira*, и *nākhira*, а значит это слово «истлевшие, распавшиеся»;

Смысл фразы: Неужто после того, как мы были костями истлевшими, мы будем жить?

Табари: Чтецы читали этот айат по-разному. Большинство чтецов Медины, Хиджаза и Басры читали *nakhira* в значении «истлевшие» (*bāliya*), а большинство чтецов Куфы читали *nākhira* с алифом в смысле «полые» (*mujawwafa*), так что ветер свистит, проходя сквозь них. Однако один из куфийских знатоков речи арабов говорил, что *nakhira* и *nākhira* имеют одно и то же значение, как, например, *ṭāmi'* и *ṭami'* «желающий», *bākhil* и *bakhil* «скупой».

По моему мнению, более правильно и более распространено чтение *nakhira* в значении «истлевшие», однако все айаты до этого и после этого завершаются на слова с алифом, и мне больше нравится, чтобы и это слово произносилось так же — *nākhira*, и между

---

[54] Во всех этих примерах действительное причастие считается употребленным вместо страдательного причастия.

концами айатов было бы согласие. Если бы не это, лучшим было бы чтение *nakhira*.

Ибн ʻАббас и Катада понимали *nakhira* как «истлевшие», а Катада еще добавлял, что говорили они эти слова, чтобы опровергнуть воскресение.

Муджахид понимал это слово как «распавшиеся» (*marfūta*).

Ибн Касир: Читали и *nakhira*, и *nākhira*.

Ибн ʻАббас, Муджахид, Катада говорили, что это слово значит «истлевшие» (*bāliya*). Ибн ʻАббас еще говорил, что оно обозначает кость, которая истлела настолько, что через нее проходит ветер.

Замахшари: Говорят «истлела (*nakhira*) кость», а о кости говорят *nakhir* и *nākhir* в значении «истлевший». Точно так же от глагола *ṭamiʻa* «желать» форма слова со значением «желающий» может быть *ṭamiʻ* и *ṭāmiʻ*. Форма по модели *faʻil* более красноречива, и ее выбрали для чтения.

Смысл же слова *nakhira* — истлевшие, полые, так что сквозь них проходит ветер, и ты слышишь свист (*nakhīr*).

12. Они сказали: «Это тогда будет возврат невыгодный»,

قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ (١٢)

13. И вот один лишь трубный глас[55]*,*

فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ (١٣)

14. И они — на поверхности земли.

فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ (١٤)

Стих 12: «Они сказали: “Это тогда будет возврат невыгодный”»:

Джалалайн: «*это*» (*tilka*) — наш возврат к жизни;

«*тогда*» (*idhan*) — в том случае, если это действительно случится;

---

[55] Мотив трубного гласа, выраженный лексически по-разному, оказывается тем не менее еще одним лейтмотивом, связывающим эсхатологические айаты зачина и следующего за ним фрагмента, на что прямо указывает в своем комментарии Суйути.

karra — возврат (*raj'a*);
khāsira — несущий потери (*dhāt khusrān*).

Табари: «*это*» — этот возврат, возвращение к жизни после смерти;
karra — возврат (*raj'a*). Так говорил Катада, а Ибн Зайд добавлял: «И какой возврат может быть хуже: ожить, а потом попасть в огонь».

Ибн Касир: «Мухаммад ибн Ка'б говорил, что курайшиты сказали: "Если Аллах оживит нас после того, как мы умрем, то мы окажемся в проигрыше", и Аллах ответил им в следующих айатах»[56].

Замахшари: Они говорили: «Если это действительно верно, тогда мы в проигрыше, ведь мы отрицали воскресение». Эти слова приведены здесь в насмешку над теми, кто сказал их.

Стих 13: «И вот один лишь трубный глас»:

Джалалайн: Имеется в виду то «*следующее*» (*rādifa*), см. (79:7), после которого начнется воскресение;
zajra — это *nafkha* «дуновение, трубный глас»; дунут же один раз.

Табари: Всевышний говорит: Будет всего один крик, только один звук трубы, вот это и есть *zajra*. Так же понимали и толкователи.
Муджахид говорил: «*zajra* — это крик (*ṣayḥa*)».
Ибн Зайд говорил: «Это звук трубы».

Ибн Касир: Таково веление Аллаха, недвусмысленное и не нуждающееся в подтверждении, когда люди восстанут и будут смотреть. Аллах же велит Исрафилу, и он дунет в рог, и это будет звук воскресения. Первые и последние встанут пред Господом, велик Он и славен.

---

[56] Ибн Касир фактически понимает композицию данного фрагмента так, как мы охарактеризовали выше.

Об этом сказал Всевышний: «*В тот день, когда Он призовет вас, и вы ответите хвалой Ему и подумаете, что вы пробыли только очень мало*» (17:52).

Еще сказал Всевышний: «...*И повеление Наше — едино, как мгновение ока*» (54:50);

«...*Наступление часа — как мгновение ока или еще ближе*...» (16:77).

Муджахид говорил: «*zajra wāḥida* — это единый крик (*ṣayḥa*)».

Ибрахим ат-Тайми говорил: «Сильнее всего Господь будет разгневан на Свои творения в день воскресения».

Ал-Хасан ал-Басри говорил: «*zajra* — происходит от гнева».

Абу Малик и ар-Раби' ибн Анас говорили, что *zajra wāḥida* — это второй звук трубы.

Замахшари: Неверным сказано: Не считайте для Аллаха трудным воскресить вас, вот — один только крик, то есть звук трубы, и вы живы.

Стих 14: «И они — на поверхности земли»:

ЛЕКСИКА: Слово *sāhira* «*земля, или поверхность земли*» встречается в Коране один раз, только в этом айате. Ему и посвящена большая часть комментариев.

Корень *s-h-r* и все прочие слова от него имеют общую семантику, связанную с идеей бодрствования, однако ни один цитируемый нами комментатор не предлагает подобного толкования для *sāhira*, которое можно было бы примерно перевести так: «и вот они в бодрствовании, бодрствуют». Подобное толкование вполне подходит по смыслу и согласуется с лексическим значением корня, однако комментаторы его не упоминают. Они выбирают толкования для этого слова, совершенно не связанные с семантикой корня, что позволяет предположить, что они ощущали его инородное происхождение.

Версий три:

1) Это имя геенны, и тогда толкование «и вот они в геенне» предполагает, что речь идет об аде;

2) Это поверхность земли, на которую выходят воскресшие после того, как лежали в ней мертвые;

3) Это имя какого-то конкретного места, которое во всех вариантах локализуется где-то в библейской Земле обетованной или поблизости, в Сирии, то есть в той части Ближнего Востока, которую в Средние века охватывал термин «аш-Шам». Чаще всего называется некая гора около Иерусалима или Иерихона.

Последнее толкование опять-таки говорит о том, что слово может оказаться заимствованным.

Джеффери, обсуждая вопрос о значении и происхождении этого слова, справедливо отмечает, что в принципе ничто не мешает понимать это слово в согласии с лексическим значением корня, и тогда оно — исконно арабское слово. Наряду с этим он упоминает две возможные этимологии:

1) Со ссылкой на Шпренгера он говорит, что возможный источник — это библейский термин *байт ха-сахар* «узница, темница», который несколько раз упоминается в истории Иосифа (Быт 39, 20 и др.; Быт 40, 3 и др.). Эта версия хорошо согласуется с толкованием *sāhira* как названия геенны, однако сам Джеффери считает ее маловероятной, поскольку нет никаких свидетельств, что *сахар* хоть как-то ассоциировался с адом.

2) Более вероятным сам Джеффери считает происхождение этого слова от арамейского *сахарта* в значении «окрестности, окрестные земли». Эта версия, как можно заметить, вполне согласуется со вторым или третьим толкованием, упомянутым выше[57].

Укажем еще один момент. Через все комментарии пунктиром проходит мысль, что речь идет не о нашей привычной нам земле, а о земле новой, преображенной, земле сбора воскресших людей, на которой будет проходить суд.

Джалалайн: «*они*» — все творения[58];
bi-s-sāhira — на поверхности земли живые после того, как были мертвыми в ее чреве.

---

[57] Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Leiden, 2007. C. 159–160.

[58] Это толкование исключает понимание *sāhira* как геенны.

Табари: Всевышний говорит: И вот все те, кто отрицал воскресение, кто дивился, как это можно ожить после смерти, вот они на поверхности земли, *bi-s-sāhira* или *'alā ẓahri-l-arḍ.*

Толкователи расходились в понимании смысла этого. Некоторые объясняли это так, как мы.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «*bi-s-sāhira* — на земле», и приводил стих Умаййи ибн Аби-с-Салта, где говорилось:

У нас улов в море и улов на земле (sāhira).

'Икрима говорил то же самое и приводил тот же бейт.

Ал-Хасан говорил: «*bi-s-sāhira* — на лике земли (*wajh al-arḍ*)».

Муджахид говорил: «*sāhira* — это ровное место (*makān mustawi*)»[59].

Катада говорил: «И вот они поверх земли после того, как были в ее чреве».

Иные говорили, что *sāhira* — это имя какого-то конкретного места.

Так, 'Усман ибн Аби-л-'Атика говорил: «Это место между горой Хассан и горой Ариха', которое Аллах может растянуть, насколько захочет»[60].

Суфйан говорил, что это местность в Сирии (Шам).

Иные говорили, что это некая конкретная гора.

Так, Вахб ибн Мунаббих говорил, что это гора около Иерусалима (Байт ал-Мукаддас)[61].

Иные говорили, что *sāhira* — это геенна. Так говорил Катада.

Ибн Касир: Ибн 'Аббас говорил: «*sāhira* — это вся земля целиком».

---

[59] Эти слова Муджахида, цитируемые Табари и Ибн Касиром, — указание на то, что речь идет о новой, преображенной земле, на которой люди соберутся после воскресения. Ее главные характеристики — она ровная как блин, абсолютно пустая и чистая, ибо на ней не была пролита кровь. Подобное понимание гораздо более заметно в комментариях Ибн Касира и Замахшари.

[60] Первый топоним не поддается отождествлению. Ариха' (или Ариха) — возможно, Иерихон.

[61] Обращает на себя внимание, что все эти топонимы так или иначе связаны с Сирией и Палестиной, что видно еще более отчетливо по комментарию Ибн Касира.

То же говорили Са‘ид ибн Джубайр, Катада и Абу Салих.

‘Икрима, ал-Хасан, ад-Даххак, Ибн Зайд говорили, что это лик земли (*wajh al-arḍ*).

Муджахид говорил: «Они были под ней, а стали на ней», и еще говорил: «*sāhira* — это ровное место».

Саури говорил: «*sāhira* — это земля Сирии (Шам)».

‘Усман ибн Аби ‘Атика говорил: «*sāhira* — это земля Иерусалима».

Вахб ибн Мунаббих говорил: «*sāhira* — это гора близ Иерусалима».

Катада говорил: «*sāhira* — это геенна».

Все эти мнения — странные. Верно же, что имеется в виду верхняя поверхность земли.

Ибн Аби Хатим передавал от Сахла ибн Са‘да ас-Са‘иди, что *sāhira* — это земля песочно-белая и пустая, похожая на лепешку.

Ар-Раби‘ ибн Анас по поводу этих слов говорил: «Аллах об этом сказал: “*в тот день, когда земля будет заменена другой землей, и — небеса, и предстанут пред Аллахом Единым Могучим*” (14:48); “*Они спрашивают тебя о горах; скажи: ‘Развеет их мой Господь прахом и оставит пустой долиной. Не увидишь ты там ни кривизны, ни высоты*’ ” (20:105-106); “*в тот день, когда Мы двинем горы, и ты увидишь землю выступившей...*” (18:47). Итак, явится земля, а на ней горы, но это будет не эта земля, на ней не будет совершено грехов и не прольется кровь».

Замахшари: И вот они — живые на поверхности земли после того, как были мертвыми в ее чреве;

sāhira — белая ровная земля; названа она так потому, что над ней вьется марево; подобным образом о роднике говорят *sāhira* «бодрствующий», если вода из него льется, а в противном случае говорят, что он — «спящий» (*nā'ima*).

От Катады передают: «И вот — они в геенне»[62].

---

[62] Отметим, что комментаторы XII—XIII вв. ясно указывают на возможное понимание *sāhira* как новой, преображенной земли, на которой после конца света соберутся воскресшие люди, однако у Табари (X в.), который подвел итог раннему этапу комментирования Корана, это понимание лишь намечено.

Фрагмент 3 (15-26): Рассказ о Мусе и Фараоне

Композиция и содержание фрагмента: Рассказ в целом имеет максимально обобщенную форму универсальной притчи, которая может быть соотнесена как с данным пророком, так и с любым другим пророком, которого отвергли те, к кому он был направлен: пророк был послан — он исполнил свою миссию — люди его не приняли — их постигло наказание. Практически ничто в этом рассказе, кроме имен, не перекликается с библейской историей Моисея[63]. Это, скорее, не конкретная история определенного пророка, а объяснение сути пророчества и его места в мировой истории на примере одного из пророков. Такой рассказ хорошо вписывается в построение суры, дающей нам план вселенской истории, от сотворения мира до конца света и последующих событий, в котором нет места конкретным деталям[64].

---

[63] Фактически Муса здесь — пророк, посланный к Фараону и его народу, а не к израильтянам, которые вообще не упоминаются. Вообще Муса в Коране, в отличие от Библии, послан не к одному народу, а к двум народам: израильтянам и египтянам, один из которых его принял, а другой отверг, за что подвергся наказанию. В силу этого обстоятельства Муса упоминается в Коране как в списке отвергнутых пророков, ряд которых он хронологически завершает, так и в списке пророков принятых и основавших религиозную традицию, ряд которых он хронологически начинает (см.: Гайнутдинова А. Р. Истории пророков в Коране. М., 2009. С. 6).

[64] Данный обобщенный характер пророческой истории в суре 79 хорошо заметен, если сравнить ее с самым длинным кораническим рассказом о Мусе (20:9-98 — 90 айатов), в котором очень много текстуальных совпадений с рассказом в этой суре, хотя длина его здесь — всего 12 айатов. Фактически это — сокращенная версия длинного рассказа, из которой убраны все специфические детали, касающиеся именно истории Мусы, включая его миссию к израильтянам. Можно, правда, сказать и наоборот, исходя из того, что сура 79 — раннемекканская, а сура 20 — позднемекканская, а именно, что рассказ в суре 79 — это обобщенный прототип истории данного пророка, который затем, в подобающем контексте, был насыщен конкретными деталями. Связь этих двух версий между собой особо подчеркнута в кораническом тексте еще и тем, что обе эти истории начинаются одинаково: «*Дошел ли до тебя рассказ о Мусе?*» (20:9 и 79:15), причем из 22 версий истории Мусы в Коране так начинаются только эти два рассказа. Полный перечень версий истории Мусы в Коране и их анализ можно найти в: Гайнутдинова А. Р. Истории пророков в Коране. М., 2009. С. 50–52, 184–208.

Структурно рассказ распадается на две части, концы которых отмечены повтором глагола *khashiya «бояться, страшиться»* (айаты 19 и 26), причем в очень сходных контекстах, перекликающихся между собой. В первом случае Фараону говорится, что если он внемлет слову пророка, то убоится, а во втором, заключительном айате всей истории говорится, что в этом рассказе урок для тех, кто убоится. Первая часть (15-19) — это рассказ о посылке пророка и возложенной на него миссии, вторая часть (20-26) — рассказ о событиях после встречи Мусы и Фараона.

15. *Дошел ли до тебя рассказ о Мусе?*

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (١٥)

16. *Вот воззвал к нему его Господь в долине священной Тува:*

إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى (١٦)

17. *«Иди к Фирауну, он ведь перешел предел,*

اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (١٧)

18. *И скажи ему: "Не следует ли тебе очиститься?*

فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَى أَن تَزَكَّى (١٨)

19. *Я поведу тебя к твоему Господу, и ты убоишься"».*

وَأَهْدِيَكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى (١٩)

Стих 15: «Дошел ли до тебя рассказ о Мусе?»:

Джалалайн: *«дошел ли до тебя»* — обращение к Мухаммаду; *«рассказ о Мусе»* — с ним связаны следующие айаты.

Табари: Всевышний говорит пророку Своему Мухаммаду: «Дошел ли до тебя рассказ о Мусе, сыне ʻИмрана. Слышал ли ты, как спас его твой Господь в священной долине (*al-wādī al-muqaddas*)», имея в виду под словом *muqaddas «священный»* — чистый благословенный (*muṭahhar mubārak*). Выше мы приводили высказывания ученых об этом[65], что избавляет нас от необходимости повторять это здесь.

---

[65] Табари ссылается на свой комментарий к суре «Та ха», прежде всего на айат (20:12).

Ибн Касир: Всевышний сообщает Своему посланнику Мухаммаду о Своем рабе и посланнике Мусе, что Он послал его к Фараону и что Аллах укрепил его чудесами, но, несмотря на это, Фараон остался непреклонен в своем неверии и ослушании, и взял его Аллах хваткой могучей всесильной. Таково наказание тем, кто ослушался Его и счел ложью посланное им. Поэтому Он и сказал в конце истории: «*В этом — наставление для тех, кто убоится!*»

«*Дошел ли до тебя рассказ о Мусе?*» — то есть слышал ли ты известия о нем.

Замахшари: комментария нет.

Стих 16: «Вот воззвал к нему его Господь в долине священной Тува»:

Джалалайн: Имя долины читается с танвином (*ṭuwan*) и без него (*ṭuwā*)[66].

Табари: Там же[67] мы разъясняли значение слова «Тува», и пересказывали то, что говорили толкователи, однако кое-что из этого мы приведем тут.

Толкователи высказывали разные мнения о слове *ṭūwā.*

- Одни говорили, что это имя долины. Так утверждали Муджахид, Ибн Зайд и Катада.
- Иные, например, Муджахид, говорили, что это значит: ступай (*ṭa'*) по земле босиком[68].

---

[66] В современном печатном издании выбран вариант с танвином — *ṭuwan*, хотя рифме всего фрагмента соответствует вариант без танвина — *ṭuwā.*

[67] Табари имеет в виду свой комментарий на (20:12).

[68] Ср.: «*Я — твой Господь. Сними же обувь свою (na'layka), ты — в священной долине Тува*» (20:12); ср. также Исход 3:4: «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь свою (ивр. — *на'лайха*) с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая». Разница лишь в том, что в Библии действие происходит около священной горы Хорив (см. Исх. 3:1).

- Иные утверждали: это значит, что земля была освящена дважды[69], а *ṭūwā* значит «дважды» (*marratayn*). Мы это разъяснили выше и не будем повторяться.

Так утверждал ал-Хасан, который читал *ṭiwā*[70].

Чтецы Корана читали это слово по-разному. Большинство мединских и басрийских чтецов читали *ṭūwā* без танвина, а некоторые сирийские и куфийские чтецы читали *ṭūwan* с танвином.

Ибн Касир: «*воззвал*» — заговорил, призывая;
«*священный*» (*muqaddas*) — значит «чистый» (*muṭahhar*);
ṭuwā — верное мнение, что это имя долины, как об этом говорилось в комментарии к суре «Та ха» (№ 20).

Замахшари: комментария нет.

Стих 17: «"Иди к Фирауну, он ведь перешел предел"»:

Джалалайн: Всевышний воззвал к Мусе и сказал: «*Иди...*»;
ṭaghā — перешел предел в неверии.

Табари: *ṭaghā* — вел себя вызывающе, перешел предел в агрессивности и превознесении себя перед Господом.

Ибн Касир: *ṭaghā* — отрекся и восстал[71].

---

[69] В комментарии к (20:12) Табари говорит: «Имеется в виду, что Господь воззвал к Мусе дважды: (20:12-13) и (20:14-16)». Отметим параллелизм в толковании этого айата и айата 25. Здесь отмечается, что Господь воззвал к Мусе дважды, а там — что Всевышний наказал Фараона за два его высказывания.

[70] К предлагавшимся этимологиям — производное от глагола «ступать» (*waṭi'a*), производное от значения «дважды» — можно добавить еще одну. Долгое ū в арабском языке соответствует в иврите долгому ō. Ивритское же слово *tōва* соответствует в арабском слову *ṭayyiba «быть хорошим, добрым»*.

[71] Комментаторы дают нам разные интерпретации лексического значения глагола *ṭaghā «перейти, переступить предел, выйти за грань»*: предел в ослушании, предел в гордыне, предел в агрессивности, предел в неверии. Отметим, однако, что этот глагол в прошедшем времени четыре раза из семи в Коране относится именно к Фараону (20:24; 20:43; 79:17; 89:11).

Замахшари: «*иди*» (*idhhab*) — перед этим подразумевается «и сказал».

‘Абдаллах [ибн Мас‘уд] читал *an idhhab*, добавляя частицу, обусловленную этим подразумеваемым «и сказал»: «[и сказал,] что: иди».

Стих 18: «И скажи ему: "Не следует ли тебе очиститься?"»:

Комментаторы однозначно толкуют глагол *«очиститься»* в смысле «отречься от многобожия», однако Суйути в **Джалалайн** и **Замахшари** понимают его в общем смысле как принятие первой части *шахады*: «Нет Бога кроме Аллаха», а **Ибн Касир** понимает его как призыв принять ислам. **Табари** приводит, со ссылкой на ранних толкователей, оба варианта толкования, но воздерживается от однозначных высказываний в пользу одного из них.

Оба толкования близки друг к другу по общему смыслу, но между ними есть различие в оттенках. Это связано с различными пониманиями слова «ислам» в Коране. Согласно кораническому вероучению, все пророки призывали к одному и тому же, а именно — к отречению от многобожия и принятию веры в единого Бога. Смысл их проповеди может быть назван словом *tawḥīd* «единобожие», синонимом к которому может выступать в некоторых коранических контекстах слово *islām* в широком смысле или его производные. Однако «ислам» в узком смысле означает то особое вероучение, которое было явлено через Мухаммада, отличное от вероучений других монотеистических религий — христианства и иудаизма[72]. Принятие

[72] Слово *islām* встречается в Коране 8 раз. В широком смысле, как синоним единобожия, оно употреблено в контекстах (3:19; 3:85; 39:22; 61:7), в узком смысле — в контекстах (5:3; 6:125; 9:74; 49:17), то есть ровно пополам. Именно эти два оттенка смысла упоминаются в статье «Islam» в Encyclopaedia of the Qur'ān (Leiden) (Т. 2. С. 565–570). Подобные оттенки смысла также характерны для коранического словоупотребления глагола *aslama «покориться Господу»*, *«принять ислам»* и существительного *muslim* (мн. ч. — *muslimūn*) *«покорившиеся, покорные Богу»* или *«мусульмане»*. Именно в широком смысле их переводят большинство переводчиков Корана на русский язык во фрагменте, посвященном Ибрахиму, где это слово употреблено шесть раз (2:128 — 2 раза, 2:131 — 2 раза, 2:132, 2:133).

этой веры — «ислама» в узком смысле — означает принятие не только веры в единого Бога, то есть первой части *шахады* (или, как часто говорят, первой *шахады*), но и второй ее части, признания Мухаммада посланником Божиим. Именно на эти возможные оттенки смысла и указывают комментаторы в своих толкованиях.

Как можно понять из аргументации, приводимой в комментариях, точка зрения, что речь идет об исламе, основана на утверждении, что «очищение» в Коране всегда относится к исламу в узком смысле (**Табари** от Ибн Зайда)[73]. Иная точка зрения, что речь идет о единобожии в широком смысле, лучше согласуется с миссией пророка Мусы, который, как известно, к исламу в узком смысле не призывал.

Джалалайн: *hal laka «Не следует ли»* — значит: «я зову тебя (*ad'ūka*) очиститься».

Читают *tazzakkā* с удвоением *z* в результате ассимиляции второго *t*[74].

Смысл айата: очиститься (*tataṭahhar*) от многобожия, засвидетельствовав, что нет Бога кроме Аллаха.

Табари: Ибн Зайд говорил, что *«очиститься»* — значит «принять ислам», ведь *«очищение»* (*tazakkī*) в Коране всегда обозначает ислам.

Он приводил: *«Таково воздаяние тех, кто очистился (tazakkā)»* (20:76) — и пояснял, что имеется в виду «тех, кто принял ислам».

---

[73] В противном случае утверждение Ибн Зайда, цитируемое Табари, похоже, теряет смысл, ибо утверждается нечто самоочевидное. Однако в трех примерах, приводимых далее, в толковании первого примера (20:76) слово «ислам» употреблено, если судить по контексту, скорее в расширительном смысле, а два других (80:3 и 7) — в узком смысле.

[74] По правилам грамматики после частицы *an* должен стоять глагол в настоящем времени, форма которого начинается с двух *t*: *tatazakkā*. В кораническом правописании случаи подобного эллипсиса далеко не единичны. Ср., например: *«...и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга (li-ta'ārafū)»* (49:13). По правилам грамматики должно быть: *li-tata'ārafū*. Суйути, как и Замахшари ниже, объясняет чтение *tazzakkā* так: эта форма производна от формы *tatazakkā*, в которой второе *t* теряет огласовку и ассимилируется с *z*: *tatazakkā* — *tatzakkā* — *tazzakkā*.

Он приводил также: «*Откуда тебе знать, может быть, он очистится (yazzakkā)*» (80:3) — и говорил, что имеется в виду «может быть, он примет ислам».

Он читал: «*...не ты отвечаешь за то, что он не очищается (yazzakkā)*» (80:7) — и разъяснял, что имеется в виду «за то, что он не принимает ислам».

'Икрима говорил, что эти слова Мусы, обращенные к Фараону, значат: «Не следует ли тебе сказать, что нет Бога кроме Аллаха».

Чтецы Корана расходились во мнениях относительно чтения слова *tazakkā*. Большинство чтецов Медины читали *tazzakkā* с удвоением *z*, а большинство чтецов Куфы и Басры читали *tazakkā* без удвоения.

Абу 'Амр [ибн ал-'Ала'][75] говорил: «Когда читают *tazzakkā* с удвоением *z*, то имеется в виду пожертвование заката[76], но Муса не призывал Фараона дать закат, поскольку тот был неверным, он призывал его принять ислам[77] и сказал *tazakkā*, то есть «обрести чистоту и веру».

Вообще, чтение без удвоения лучше с точки зрения арабского языка.

Ибн Касир: Всевышний сказал: Скажи ему: «Не следует ли тебе выбрать путь и дорогу, которая очистит тебя, и ты примешь ислам и покоришься».

Замахшари: *hal laka* — значит «Не хочешь ли ты...»;
an tazakkā — значит «очиститься (*an tataṭahhara*) от многобожия».

Мединцы читают *tazzakkā* с ассимиляцией.

---

[75] Один из семи канонических чтецов Корана, представлявший басрийскую традицию.

[76] Закат (*zakāt*) — выплата очистительного пожертвования, один из пяти столпов ислама.

[77] Здесь слово «ислам» явно употреблено в расширительном смысле как синоним единобожию (*таухид*).

Стих 19: «“Я поведу тебя к твоему Господу, и ты убоишься”»:

Комментаторы дают два принципиально разных толкования фразе *ahdīka ilā rabbika* *«Я поведу тебя (укажу тебе путь) к твоему Господу»*. Суйути в **Джалалайн** и **Замахшари** делают акцент на познании Бога через доказательства, а **Табари** и **Ибн Касир** — на послушании и исполнении Закона.

Джалалайн: Я поведу тебя к познанию Его через доказательства;

takhshā «убоишься» — *takhāfu* «устрашишься».

Табари: Всевышний, да возвысится Его поминание, говорит Своему пророку Мусе: Скажи Фараону: «Я укажу тебе то, что угодно от тебя Господу твоему, а именно веру прямую, и ты убоишься, то есть убоишься наказания и будешь исполнять налагаемые на тебя заповеди и сторониться того, что Он запретил тебе».

Ибн Касир: Слова *«я поведу тебя к твоему Господу»* — значат: «я укажу тебе, как поклоняться Ему»;

«и ты убоишься» — сердце твое станет послушным Ему, смиренным после того, как было жестоким, злым, далеким от всякого добра.

Замахшари: Слова *«я поведу тебя к твоему Господу»* — значат: «я наставлю тебя в познании Аллаха, я укажу тебе Его, и ты познаешь Его»;

«и ты убоишься» — ибо страх Божий бывает только от знания. Как сказал Он: «*...Ведь боятся Аллаха из Его рабов знающие...*» (35:28), то есть знающие Его.

Всевышний упомянул страх, ибо он — ключ всего. Кто боится Аллаха, от того исходит лишь добро, а кто лишь верует, тот готов на любое зло. Об этом слова Пророка: «Кто боится, тот отправляется в путь ночью. Кто идет ночью, доходит до дома».

Вопрос, с которого начинается речь, имеет смысл предложения сделать это. Подобно этому человек говорит гостю: «Не остановиться ли тебе у нас?» (*hal laka an tanzila bi-nā*). Далее же следует

мягкая формулировка, как и велено в словах «*и скажите ему слово мягкое...*» (20:44)[78].

20. *И показал он ему знамение величайшее,*	فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى (٢٠)
21. *Но тот счел за ложь и ослушался,*	فَكَذَّبَ وَعَصَى (٢١)
22. *А потом отвернулся, усердствуя.*	ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى (٢٢)
23. *И собрал он и возгласил,*	فَحَشَرَ فَنَادَى (٢٣)
24. *И сказал: «Я — Господь ваш высочайший!»*	فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (٢٤)
25. *И забрал Аллах его карой за последнее и за первое*[79].	فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى (٢٥)
26. *В этом — наставление для тех, кто убоится!*	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى (٢٦)

Стих 20: «И показал он ему знамение величайшее»:

Джалалайн: «*величайшее знамение*» — одно из его семи знамений, либо рука[80], либо посох[81].

Табари: Муса показал Фараону величайшее знамение, удостоверяющее, что он — посланник Аллаха, посланный Им к Фараону.

---

[78] Согласно последней ремарке Замахшари, перевод на русский язык, возможно, должен быть мягче, чем общепринятая формулировка: «Не следует ли тебе...», например, «Не стоит ли тебе...» или просто «Не очиститься ли тебе?»

[79] Перевод соответствует одному из толкований этого айата (см. ниже), второму толкованию соответствует более общепринятый вариант, например: «И Аллах подверг его наказанию как в другой, так и в первой жизни».

[80] См. об этом (7:108; 20:22; 26:33; 27:12; 28:32).

[81] См. об этом (7:107; 26:32).

Это знамение было рука, которую он вынул белой для смотрящих, и посох, который обернулся змеем.

Подобное говорили и толкователи.

Так, от ал-Хасана, Муджахида и Катады передавали, что они говорили: «Величайшее знамение — рука и посох», причем Катада добавлял: «и это два знамения».

Ибн Зайд говорил: «Это рука и змей».

Ибн Касир: Муса вместе с этим призывом показал ему сильные доказательства и неопровержимые доводы верности того, что он передает от Аллаха.

Замахшари: «*величайшее знамение*» — посох обратился змеем, ибо это чудо было предпосылкой и основой, а другое — как продолжение. Ведь сначала он защищался рукой, и ему было сказано: «*...вложи свою руку за пазуху*» (27:12).

Либо же Он имел в виду оба, но назвал их одним знамением, как если бы второе было вместе с первым как продолжение и дополнение его[82].

Стих 21: «Но тот счел за ложь и ослушался»:

Джалалайн: «*счел за ложь*» — счел Мусу лжецом;
«*ослушался*» — Аллаха.

Табари: Всевышний говорит: Фараон счел Мусу лжецом, когда тот явил ему величайшие знамения, и ослушался его повеления повиноваться Господу его и устрашиться Его.

Ибн Касир: «*счел за ложь*» — истину;
«*ослушался*» — отверг послушание, которое было велено ему.

---

82 В толковании этого айата отметим два момента. Во-первых, большинство комментаторов истолковывают «*величайшее знамение*» как два (!!) знамения, о возможности чего прямо говорит Замахшари. Во-вторых, такой комментатор-традиционалист, как Ибн Касир, вообще не конкретизирует, о каком именно чуде идет речь, и даже совсем не поднимает вопрос о чудесности этого «*величайшего знамения*».

В результате сердце его осталось неверующим, и не внял он Мусе ни внутренне, ни внешне, хотя и знал, что то, с чем пришел Муса, — истина. Однако это не сделало его верующим, ибо знание (*ma'rifa*) — это ведение (*'ilm*) сердца, а вера (*īmān*) — действие (*'amal*) сердца, которое внемлет истине и склоняется перед ней.

Замахшари: Фараон счел Мусу за лжеца, а величайшее знамение — за ложь, назвав одного колдуном, а другое — колдовством.

Ослушался он Аллаха после того, как узнал, что все правда и что ему велено покориться.

Стих 22: «А потом отвернулся, усердствуя»:

Джалалайн: *«отвернулся»* — от веры;

«усердствуя» — в распространении нечестия (*fasād*) по земле.

Табари: Всевышний говорит: Затем Фараон отвратился от повиновения Господу его, которое повелел ему Муса, и не устрашился Его, но стал действовать в ослушание Его, совершать поступки, которые должны были вызвать гнев на него.

Подобное говорили и толкователи. Так, Муджахид сказал: «стал действовать нечестиво (*bi-l-fasād*)».

Ибн Касир: *«отвернулся»* — от истины ко лжи, собрав колдунов, чтобы они ответили на те дивные чудеса, что явил Муса.

Замахшари: *adbara* — имеется в виду, что, увидев змея, он в ужасе отвернулся;

yas'ā — заторопившись (*yasru'u*) отойти.

Ал-Хасан говорил: «Имеется в виду, что он был человеком легкомысленным, несерьезным».

Либо же, что он отвернулся от Мусы, усердствуя в кознях против него.

Либо же, что он начал (*aqbala*) строить козни против Мусы подобно тому, как говорят *aqbala ya'malu* в значении *ansha'a*

ya'malu «начал действовать», а глагол *adbara* был употреблен вместо *aqbala*, чтобы не соотносить с ним слово *iqbāl*[83].

Стих 23: «И собрал он и возгласил»:

Джалалайн: «*собрал*» — колдунов и воинов;
«*возгласил*» — разъясняется в следующем айате.

Табари: Он собрал свой народ и своих приближенных и возгласил то, что сказано в следующем айате.

Ибн Касир: Он собрал свой народ.

Замахшари: «*собрал*» — колдунов, как сказано: «*И послал Фараон по городам сборщиков*» (26:53).
«*возгласил*» — в том месте, где они все собрались, либо же повелел глашатаю, и он огласил это людям.

Стих 24: «И сказал: "Я — Господь ваш высочайший!"»:

Джалалайн: То есть нет у вас господина выше меня.

Табари: Он имел в виду: «Все прочие господа ниже меня», и солгал дурак.
Подобное говорили и толкователи, например Ибн Зайд.

Ибн Касир: Ибн 'Аббас и Муджахид говорили, что эти слова Фараон произнес через сорок лет после слов «*...я не знаю для вас другого бога, кроме меня...*» (28:38).

Замахшари: От Ибн 'Аббаса передают, что его первым словом было: «*...я не знаю для вас другого бога, кроме меня...*» (28:38), а вторым: «*Я — Господь ваш высочайший*».

---

[83] В этом третьем варианте комментатор исходит из того, что оба глагола соотнесены тем, что по смыслу они противопоставлены друг другу, так как *adbara* значит «обратиться вспять, отступить назад», а *aqbala* — «выступать, двигаться вперед, наступать». По его мнению, один глагол был заменен на другой, поскольку масдар от второго глагола имеет также значения «успех, счастье, преуспевание». Данное толкование нам представляется весьма натянутым.

Стих 25: «*И забрал Аллах его карой за последнее и за первое*»:

Джалалайн: «*забрал его карой*» — наказал утоплением;

nakāl «*кара*» — наказание (*'uqūba*);

akhira «*последнее*» — это его слова «*Я — Господь ваш высочайший*»;

ūlā «*первое*» — его слова, сказанные ранее: «*...я не знаю для вас другого бога, кроме меня...*» (28:38). А между этими словами прошло сорок лет.

Табари: «*забрал его карой*» — наказал его наказанием в мире ином за два его высказывания. Одно — это его слова «*Я — Господь ваш высочайший*», а первое высказывание — это: «*...я не знаю для вас другого бога, кроме меня...*» (28:38).

Подобное утверждали и толкователи.

Так, Абу Бакр говорил: «Между ними прошло сорок лет, то есть между словами "*...я не знаю для вас другого бога, кроме меня...*" (28:38) и словами "*Я — Господь ваш высочайший*" (79:24). Это те самые два слова, за которые "*Аллах забрал его карой за последнее и за первое*"».

Передают это от Ибн 'Аббаса, который тоже утверждал, что два слова — это первое слово (28:38) и другое слово (79:24).

Передают это же от Муджахида, который добавлял, что между ними сорок лет, и от Ша'би, и от 'Амира, и от ад-Даххака, который добавлял, что Он забрал его карой за оба эти слова и утопил в море, и от Ибн Зайда, и от Хайсамы ал-Джу'фи, который тоже упоминал, что между этими словами прошло сорок лет.

Еще от Муджахида передают, что после того, как Фараон сказал «*Я — Господь ваш высочайший*», он прожил со своим народом еще сорок лет.

Иные же из них говорили, что имеется в виду наказание в этой жизни и в мире ином. В этой жизни Аллах тотчас же утопил его в море и в мире ином уготовил для него наказание.

Так, ал-Хасан и Катада говорили, что имеются в виду этот мир и мир иной.

Иные же говорили, что первое — это то, что он ослушался своего Господа и не уверовал в Него, второе же — это его слова «*Я — Господь ваш высочайший*». Так утверждал Абу Разин.

Иные говорили, что имеется в виду, что Он наказал Фараона за все его дела от первого до последнего. Так утверждали Муджахид и Калби.

Ибн Касир: Отомстил ему Аллах, сделав это уроком для всех подобных бунтарей после него, которых ждет то же наказание, ср.: «*...и в день воскресения. Скверен дар, который дается!*» (11:99)[84].

Подобно этому сказал Всевышний: «*И сделали Мы их предводителями (a'imma)*[85]*, которые призывают к огню, и в день воскресения не будет им помощи*» (28:41).

Верное понимание смысла айата состоит в том, что в нем говорится о той и этой жизни.

Говорили еще, что имеются в виду первое и второе слово или что имеются в виду его неверие и ослушание, однако правильно, и в этом нет сомнений, первое мнение.

Замахшари: *nakāl al-ākhira wa-l-ūlā* — имеется в виду: утопление его в этой жизни и сожжение в мире ином.

От Ибн 'Аббаса передают: «Это наказание за его второе слово —"*Я — Господь ваш высочайший*" и за его первое слово — "*...я не знаю для вас другого бога, кроме меня...*"».

Говорили, что между двумя словами прошло сорок лет, и еще говорили, что двадцать[86].

---

[84] Полный текст этого айата: «*И сопровождают их здесь проклятием и в день воскресения. Скверен дар, который дается!*»

[85] Слово *imām* (мн. ч. — *a'imma*) тоже, как и упоминавшееся выше слово «ислам», имеет два оттенка смысла — расширительный, как здесь, ср. также (2:124), и специфический, когда оно обозначает имама как представителя мусульманского духовенства.

[86] В толковании этого айата заметны две линии интерпретации. Согласно одной, судя по ссылкам в комментариях, более ранней, речь идет о каре за два прегрешения Фараона, по самой распространенной версии — за его последнее и первое слово, содержащие в себе попытку самообожествления. Согласно дру-

Стих 26: «В этом — наставление для тех, кто убоится!»:

Джалалайн: «*в этом*» — в рассказанном;
«*кто убоится (yakhshā)*» — Господа своего.

Табари: Всевышний говорит: Это наказание — урок для тех, кто убоится Господа.

Ибн Касир: «*для тех, кто убоится*» — для тех, кто убедится и удержится от греха.

Замахшари: комментария нет.

Фрагмент 4 (27-33): Картина сотворения мира

Композиция фрагмента: Между картинами творения в двух соседних сурах 78 и 79 есть много общего, но есть и существенные различия. Прежде всего, их общий план различен, что особенно заметно именно в сопоставлении. Начнем с общих черт.

Структурную основу образа мироздания составляет трехчленный остов: земля — небо — горы, характерный для ранних мекканских текстов[87].

Одинаков и набор деталей, составляющих картину, хотя второй текст намного короче (в первом — 11 айатов, во втором — лишь 7). Помимо трех основных структурных элементов, в обоих текстах упомянуты время, воплощенное в смене дня и ночи, вода, дающая жизнь и растительность, и, самое главное, человек как центр мироздания, для которого оно, собственно, и создано. Дру-

гой — речь идет о наказании в том и в этом мире. Первое толкование считают основным Суйути в Джалалайн и Табари, второе — Ибн Касир. Замахшари, называя обе версии, занимает более или менее нейтральную позицию. В принципе оба толкования возможны, но перевести айат так, чтобы текст его можно было истолковать в обоих смыслах, практически невозможно. Интересно, что практически все переводчики взяли за основу второе толкование. Выше мы в порядке эксперимента перевели айат, исходя из первого толкования.

87 См.: Фролов Д. В. Эстетические мотивы в Коране // Фролов Д. В. Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 263–268.

гими словами, обе картины отчетливо антропоцентричны, что соответствует эсхатологической направленности обеих сур, ибо эсхатология — это учение, ориентированное на человека. Таковы основные черты общности между двумя картинами творения.

Теперь о различиях. Во-первых, порядок трех структурных элементов картины разный, практически обратный, если учесть, что горы обычно выступают в единой связке с землей. В первом случае это: земля + горы — небо, во втором: небо — земля + горы, причем неслучайность этого порядка подчеркнута тем, что земля вводится в картину после неба, предваренная фразой *«после этого»* (*ba'da dhālika*)[88].

Во-вторых, два ключевых элемента, дополняющих структурный каркас мира, — вода, дающая жизнь и растительность, и время, определяющее срок жизни человека и мира, — тоже полярно меняют свою соотнесенность с определенным источником. В первой картине время тесно увязано с жизнью человека, которая проходит на земле и упомянуто прежде неба, во второй — ночь и заря, символизирующие время, недвусмысленно соотнесены с небом: ночь названа *«ночь его* (т. е. неба)» и заря — *«заря его»*. Напротив, вода в первой картине происходит из неба в виде дождя из облаков, а во второй — она выходит из земли, когда открылись ее родники. Здесь она так прямо и названа — *«вода ее* (т. е. земли)». Более того, эта связь в данном случае так важна, что айат

---

[88] Эта последовательность, подчеркнутая вводной фразой *«после этого»*, представляла проблему для мусульманского богословия, поскольку земля считается, в том числе и на основании коранических данных, извлеченных из других контекстов, сотворенной прежде неба. Данный момент был предметом полемики, поскольку в иудаизме на основе Библии («В начале Бог сотворил небо и землю...», Быт 1:1) небо полагается сотворенным прежде земли. Аргументы в пользу разрешения этой проблемы были найдены еще средневековой мусульманской наукой (см. ниже, комментарий к соответствующим айатам). Мы хотим добавить еще одно соображение, которое, как нам кажется, должно учитываться при рассмотрении данной проблемы. Именно сопоставление двух рядом стоящих картин творения позволяет предположить, что при перечислении элементов мироздания речь идет не о порядке творения, а о порядке изложения. Во всяком случае, первая из этих картин явно построена не на основании хронологического порядка (см. комментарий к предыдущей суре).

про воду и пастбища поставлен сразу за айатом о земле и перед айатом о горах. В результате заключительный айат *«На пользу вам и вашим скотам»*, кстати, единственный не рифмующийся с остальными во фрагменте, по смыслу примыкающий к айату про воду и пастбища, оказывается отделенным от него в порядке изложения, ибо с айатом о горах он связан по смыслу лишь очень отдаленно и косвенно. Вообще можно предположить, что этот айат появился в картине лишь в самый последний момент для ее завершения и достраивания образа вселенной для человека[89].

Сказанное позволяет предположить, что столь тщательно выстроенная, причем по-разному, композиция имеет как в первом, так и во втором случае определенную цель, что она осмысленна и содержательна. Для того чтобы определить, каковы мотивы композиционного решения в данном случае, обратим внимание еще на один факт. Картина фактически начинается и кончается человеком. В начале — через сопоставление человека и неба (шире — всего мироздания) как двух основных частей Божественного творения, в конце — через утверждение, что вода и пастбища (шире — весь мир) созданы для человека. Первое сопоставление чрезвычайно важно, ибо оно служит приступом к одному из доказательств непреложности и неотвратимости воскресения. Ради него и перевернут порядок элементов, ибо осознание огромности неба было тогда (да и сейчас, пожалуй, остается) более отчетливым, чем огромности земли, которая для большинства из нас сводится к ограниченной зоне обитания (тогда совсем маленькой, сейчас — побольше). Одновременно небо в отличие от земли — это нечто противостоящее нам, не место нашего проживания, и антропоцентричность картины, в первом случае заявленная с самого начала, в нашем случае оказывается сдвинутой к концу, в самый последний, возможно, «пристроенный» айат. Для этого вода и растительность подчеркнуто переключены по источнику происхождения с «не нашего» неба на «нашу» землю. Композиционное решение преследовало, по-видимому, именно цель совместить в единой картине перечисление неба первым ради утверждения в сознании слушателей идеи вос-

---

[89] Этот айат дословно повторен в следующей суре тоже как завершение картины творения (80:32), причем там он тоже выбивается из рифмы.

кресения с идеей того, что Вселенная создана именно ради человека и для него, поскольку и то, и другое позволяло вписать картину творения в эсхатологический контекст.

27. *Вас ли труднее создать или небо? Он его построил,*	أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا (٢٧)
28. *Воздвиг свод его и устроил,*	رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا (٢٨)
29. *Омрачил ночь его и вывел утро его.*	وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا (٢٩)

Стих 27: «Вас ли труднее создать или небо? Он его построил»:

Данный айат состоит из двух частей: первая — вопрос, вторая — начало высказывания, продолжающегося в следующем айате. Эти части толкуются отдельно[90].

Первая часть — вопрос:

Джалалайн: «*Вас ли...*» — обращение к отрицающим воскресение.

Табари: Всевышний говорит, обращаясь к курайшитам, не верящим в воскресение и говорящим: «*Неужто, когда мы были костями истлевшими? Это тогда будет возврат невыгодный*»: «Вас ли, люди, труднее создать или небо, которое построил Господь ваш. Для Того, кто построил небо и воздвиг его крышу, легче легкого сотворить вас и подобных вам и воскресить вас после смерти. Оживить вас после смерти не труднее, чем сотворить небо».

Ибн Касир: Всевышний приводит аргумент против тех, кто отрицал воскресение, свидетельствующий о возможности повторного творения после сотворения в первый раз. Обращается Он к людям и задает им вопрос, имея в виду, что небо, безусловно, труднее создать, чем человека.

---

[90] Собственно говоря, соединение этих двух частей в одном айате определяется не смыслом, а рифмой и ритмической структурой текста.

Об этом Он сам прямо говорит в другом месте: «*Ведь творение небес и земли более велико, чем творение людей...*» (40:57).

Он сказал также: «*Разве тот, кто создал небеса и землю, не в состоянии создать подобных им? Да, Он — Творец Знающий*» (36:81).

Замахшари: *ashaddu khalqan* «*труднее создать*» — «труднее воздвигнуть (или построить)» (*aṣʿabu inshāʾan*)[91].

<u>*Вторая часть:*</u>

Джалалайн: *banā* «*построил*» — разъяснение, как было сотворено небо.

Табари: «*его построил*» — вознес его и сделал для земли крышей[92].

Ибн Касир: Слова же: «*Он его построил*» — Он сам истолковал в словах: «*воздвиг свод его и устроил*».

Замахшари: Вслед за вопросом Он разъяснил, как Он их создал, сказав: «*Он их построил*», а затем далее пояснил, как именно построил.

Чтение:

Джалалайн: *a-antum* «*Вас ли...*» (букв. «Вы ли...») — читается с полным произнесением обеих хамз и со смягчением второй хамзы[93].

---

[91] Толкование «созидания» через построение или воздвижение имеет, по всей видимости, богословский смысл. Творение чего бы то ни было не является для Господа трудным. Ему достаточно сказать «Будь!», и оно будет, см. (2:117; 3:47; 3:56; 6:73; 16:40; 19:35; 36:83; 40:68), а вот процесс построения или созидания может быть более или менее трудоемким в зависимости от масштаба объекта. Другими словами, Замахшари хочет подчеркнуть, что речь идет не о факте творения, а о процессе созидания. Не случайно при толковании второй части айата все комментаторы делают акцент на том, как было сделано созидание небес.

[92] Табари фактически повторяет свой комментарий к айату (78:12).

[93] Для наглядности приведем транскрипцию с указанием отдельным знаком произносимых (не смягченных) хамз, чего обычно не делается. Первый вариант —*'a-'antum*, второй — *'a-antum*.

Стих 28: «Воздвиг свод его и устроил»:

Джалалайн: Это разъяснение (*tafsīr*) того, как небо было построено:

«воздвиг свод его» — центр его был высоко поднят вверх; говорили еще, что *samk* — значит «крыша (*saqf*) его»;

«устроил» (*sawwā*) — сделал его ровным (*mustawiya*) без изъянов.

Табари: Слова Его: *«возвиг свод его и устроил»* значат: «Он выровнял (*sawwā*) небо так, что в нем нет ни возвышений, ни впадин, но все оно ровное на всем протяжении.

Подобное утверждали и толкователи.

Так говорил Катада, который полагал, что *samk* значит *binā'* «здание, строение».

Так говорил Ибн ‘Аббас, который утверждал, что *samk* значит *bunyān* «строение, сооружение».

Муджахид говорил, что смысл этого айата: «воздвиг небесное здание без опор».

Ибн Касир: То есть сделал его просторным, обширным и огромным, ровным во все стороны, увенчанным в темной ночи светилами.

Замахшари: *воздвиг свод его* — сделал размах его простора высоким, огромным, так что его не пройти и за пятьсот лет;

«устроил» — сделал небо соразмерным, ровным, гладким, без щелей и изъянов;

либо же: завершил его, сделав все, что, по Его знанию, было завершением его.

Стих 29: «Омрачил ночь его и вывел утро его»:

ЛЕКСИКА: Глагол *aghṭasha «сделать темным, навести мрак, омрачить»* в Коране употреблен один раз, только в этом айате.

Джалалайн: *aghṭasha* — «сделал темной» (*aẓlama*);

«вывел утро (ḍuḥā)» — явил свет солнца.

Ночь соотнесена с небом, ибо она тень его, а солнце — ибо оно светильник его[94].

Табари: *aghṭasha* — «сделал темной (*aẓlama*) ночь неба»; ночь приписана небу, поскольку ночь — это закат солнца, а заходит и восходит оно на небе; точно так же говорят «звезды неба», ибо они на нем.

То же говорили и толкователи.

Ибн ʻАббас, Муджахид, Катада, ад-Даххак, ʻИкрима говорили, что *aghṭasha* — это *aẓlama* «сделал темной».

Ибн Зайд говорил, что этот глагол означает приход темноты (*ẓulma*);

«вывел утро его» — вывел сияние неба, то есть явил день его и осветил зарю его.

То же говорили и толкователи.

Так, Муджахид говорил, что *ḍuḥā* «утро» — это свет (*nūr*), Катада — что оно значит «свет сияния дня», ад-Даххак — что *ḍuḥā* значит «день», Ибн Зайд — что оно значит «свет дня».

Ибн Касир: То есть сделал ночь его темной, черной, непроглядной, а день светлым, сияющим, делающим все отчетливо видимым.

Ибн ʻАббас говорил, что *aghṭasha* — это *aẓlama* «сделал темной». То же говорили Муджахид, ʻИкрима, Саʻид ибн Джубайр и многие другие.

«вывел утро его» — осветил день его.

Замахшари: Выражения *ghaṭasha-l-layl* «ночь потемнела, омрачилась» и *aghṭasha allāhu-l-layl* «Аллах омрачил ночь» подобны выражениям *ẓalima-l-layl* «ночь стала темной, мрачной» и *aẓlama allāhu-l-layl* «Аллах сделал ночь темной».

---

[94] Имеется в виду, что в айате сказано *«ночь его»* (*laylahā*), то есть «ночь неба», и *«зарю его»* (*ḍuḥāhā*), то есть «зарю неба». Суйути в Джалалайн, так же как и Замахшари далее, в объяснении отнесения обоих понятий к небу фактически подставляет вместо «утра» — «солнце».

Ночь и солнце отнесены к небу, поскольку ночь — это тень неба, а солнце — это светильник, пронизывающий пространство неба.

30. И землю после этого распростер,	وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا (٣٠)
31. Выведя из нее воду ее и пастбища ее,	أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا (٣١)
32. И горы Он утвердил,	وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا (٣٢)
33. На пользу вам и вашим скотам[95]*.*	مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (٣٣)

Стих 30: «И землю после этого распростер»:

ЛЕКСИКА: Слово *daḥā «распростер, развернул»* встречается в Коране только в этом айате, и однокоренных слов от него нет.

Главный вопрос, который обсуждают комментаторы, — это вопрос о том, сотворена ли земля после неба или прежде него[96]. В обсуждении этого вопроса большое значение для комментаторов имеет согласование между собой различных коранических контекстов.

Джалалайн: *daḥā* «распростер» — «развернул» (*basaṭa*); земля была сотворена прежде неба, но еще не распростерта.

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно того, что значит *«после этого»*.

---

[95] Этот айат дословно повторен в следующей суре (80:33), где он завершает, как и здесь, картину творения.

[96] Этот вопрос был предметом полемики с иудаизмом, учение которого утверждает, что небеса были сотворены прежде неба, без опоры, не так, как строится дом. Еврейские мыслители видели в этом еще одно доказательство всемогущества Бога.

- Одни говорили, что земля была распростерта после сотворения неба.

Так, Ибн ‘Аббас говорил: «Где-то упоминается сотворение земли до неба, где-то небо упоминается до земли. Дело в том, что Аллах сотворил землю с ее пропитанием, не развернув ее, прежде неба. Затем Он обратился к небу и устроил его из семи небес[97], а затем развернул землю после этого, и об этом слова данного айата».

В другой передаче Ибн ‘Аббас говорил по поводу айатов (79:31-32): «Аллах сотворил небеса и землю. Небеса Он закончил прежде, чем сотворил в земле содержащееся в ней пропитание. Это Он сделал после сотворения небес и тогда же утвердил горы. Это и значит, что земля была распростерта. Однако пропитание земли и ее растения не могут существовать без череды дней и ночей (то есть не во времени. — Д. Ф.). Поэтому Он и сказал: "*И землю после этого распростер*", ведь тут же Он сказал: "*выведя из нее воду ее и пастбища ее*" (79:31)»[98].

От Ибн ‘Аббаса также передают: «Всевышний поставил дом (*bayt*) на воде на четырех опорах за тысячу лет до того, как сотворить этот мир, и из него была развернута земля».

- Иные говорили, что смысл этих слов: «*и землю вместе с этим распростер*». Они утверждали, что земля была сотворена и развернута прежде неба, как сказал Аллах: «*Он — тот, кто сотворил вам все, что на земле, потом обратился к небу и устроил его из семи небес...*» (2:29). Они говорили: «Таким образом, Аллах сообщил, что Он устроил небеса после того, как сотворил все, что на земле. А раз это так, то слова "*И землю после этого распростер*" можно понять только так, как мы предлагаем, а именно, что Он вместе с этим распростер ее». Они говорили: «Это как слова Аллаха, велик Он и славен:

---

[97] В слова Ибн ‘Аббаса встроен парафраз айата (2:29), см. ниже.

[98] Насколько можно точно истолковать эту несколько путано изложенную мысль Ибн ‘Аббаса, он хотел сказать, что развертывание земли и выведение из нее пропитания должны пониматься как единый акт, а поскольку растения и пастбища могут расти и развиваться только во времени, то и сказано, что это произошло после того, то есть после сотворения времени.

> “*грубому, после этого безродному*” (68:13), где смысл: “и вместе с этим безродному”. Так говорят человеку: “Ты дурак, а после этого ты еще и неудачник” в смысле: “вместе с этим”. Ср. еще слова Всевышнего “*И записали Мы уже в Псалмах после напоминания*” *в смысле* “*до напоминания*” (21:105)»[99]. Далее в подтверждение возможности такого значения они приводили еще стихи поэтов.

Так, Муджахид и Судди говорили, что слова «*после этого распростер*» значат: «вместе с этим распростер».

Приведенные выше слова Ибн ʻАббаса о том, что Аллах сотворил землю и определил (*qaddara*) все пропитание, которое будет в ней, но не распространил землю, а потом же обратился к небесам и устроил их из семи небес, а затем после этого развернул землю, и вывел из нее воду ее и пастбища ее, и утвердил горы ее, — эти слова ближе всего подходят к смыслу того, что прямо сказано в ниспослании: «*И землю после этого распространил*». Ведь известно, что значение *baʻda* «после» совсем не то, что значение *qabla* «до, прежде». В словах же о распространении земли после устройства семи небес и наведения мрака ночи и выведения зари нет ничего, что предполагало бы, что земля была сотворена после сотворения небес, ведь *daḥā* в речи арабов значит «раскладывать, разворачивать» (*basaṭa*) и «растягивать» (*madda*)[100].

Подобное утверждали и толкователи. Так, Катада, Судди и Суфйан говорили, что *daḥā* — значит *basaṭa*.

А Ибн Зайд говорил: «Это значит — вспахал (*ḥaratha*) ее и рассек (*shaqqa*)», а потом прочел «*выведя из нее воду ее и пастбища ее*». Затем он прочел: «*Потом рассекли (shaqaqnā) землю*

---

[99] Табари исходит из одного из возможных толкований слова *dhikr* в этом контексте как относящегося к Корану (напомним, что это слово входит в список имен Корана, которыми он назван в писании ислама), и тогда перевод смысла этого айата должен звучать примерно так: «И записали Мы уже в Псалмах помимо Напоминания». Другое возможное толкование этого слова как относящегося к небесному прототипу всех писаний — Матери книги (*umm al-kitāb*), см., например, Джалалайн — не требует подобного переосмысления.

[100] В подтверждение этих значений Табари далее цитирует стихи арабских поэтов.

трещинами» (80:26) — и читал далее, пока не дошел до *«и фрукты, и растения»* (80:31).

Ибн Касир — к стихам 30-31: Слова *«И землю после этого распростер»* Он сам истолковал в словах *«выведя воду ее и пастбища ее»*.

Ранее, в суре *«Ха-мим. Саджда»* (№ 41) было сказано, что земля была сотворена до сотворения неба[101], однако она была распростерта после сотворения неба в том смысле, что Всевышний вывел из нее то, что было в ней, дав силу к действию. Таков смысл того, что говорилось Ибн ʻАббасом и многими другими. Это мнение предпочел Ибн Джарир.

Ибн Аби Хатим передавал от Ибн ʻАббаса по поводу *«распростер»*, что простирание земли состояло в том, что Он вывел из нее воду ее и пастбища ее, рассек ее реками, сделал на ней горы, пустыни, степи, холмы.

Замахшари — к стихам 30, 32: Слова *al-arḍa «землю»* и *al-jibāla «горы»* стоят в винительном падеже под управлением глаголов *daḥā «распростер»* и *arsā «утвердил»*.

Ал-Хасан читал оба слова в именительном падеже — *al-arḍū* «землю» и *al-jibālū* — как подлежащее именного предложения[102].

Стих 31: «Выведя из нее воду ее и пастбища ее»:

Комментаторы обсуждают вопрос о синтаксической связи данного айата с предыдущим. Их ответ — данный айат подчинен предыдущему в рамках синтаксической связи, которая ближе всего соответствует деепричастному обороту в русском языке.

Джалалайн: Это обстоятельственное предложение состояния (*ḥāl*), то есть *akhraja «вывел»* употреблено в смысле *mukhrijan* «выведя».

---

[101] См. (41:9-11).

[102] На фоне подробного обсуждения основного вопроса, связанного с этим айатом, Замахшари подчеркнуто не касается его, говоря только о чисто формальном моменте — вариантах чтения отдельных слов.

Замахшари: Могут спросить, почему перед глаголом *akhraja* «*вывел*» нет союза *wa-* «и»? Ответ: Могут быть два объяснения этого.

Одно из них: смысл «*распростер*» — развернул и растянул землю для обитателей ее; затем Он разъяснил, что было подготовлено для того, чтобы жители земли могли решить проблемы еды и питья и обосноваться на ней, а именно вывел воду и пастбища, утвердил горы и закрепил их как колья (*awtād*)[103], чтобы земля стояла прочно и на ней можно было бы стоять твердо[104].

Второе: глагол *akhraja* занимает позицию обстоятельственного определения (*ḥāl*)[105], как, например, в словах «*...или они пришли к вам со стеснением в груди...*» (*aw jā'ūkum ḥaṣarat ṣudūruhum*) (4:90)[106].

По поводу смысла айата комментаторы говорят следующее:

Джалалайн: «*выведя из нее ее воду*» — пробив в ней источники;

«*пастбище ее*» — то, чем питается скот из растений и деревьев, и то, что едят люди из плодов и провианта; все это названо метафорой «*пастбище*».

Табари: Слова «*выведя из нее воду ее*» означают, что Он пробил в ней реки.

Слова «*и пастбища ее*» означают, что Он прорастил растения ее.

Замахшари: «*воду ее*» — источники, выбивающиеся из земли;

«*пастбища ее*» — то, что ест скот.

Под «*пастбищами*» имеется в виду то, что ест и человек, и скот. Метафора «пастись» употреблена по отношению к человеку

---

[103] Ср. (78:7).

[104] Согласно этому объяснению, перевод должен выглядеть так: «И землю Он распростер, то есть вывел воду ее...»

[105] Согласно этому объяснению перевод должен содержать деепричастный оборот: «И землю Он распростер, выведя воду ее...» Этот перевод мы и привели выше.

[106] В этом примере тоже рядом стоят два глагола без союза «и» между ними, и второй глагол интерпретируется так же — как обстоятельственное определение.

подобно тому, как к нему употреблена метафора *rata'a* «свободно пастись, резвиться (о скоте)» в словах «...*пусть он порезвится (yarta') и поиграет...*» (12:12).

Поэтому говорят: Упомянув воду и пастбища, Аллах указал на все выходящее из земли, что используют и употребляют, даже соль, ибо она производна от воды[107].

Стих 32: «И горы Он утвердил»:

Джалалайн: Он укрепил горы на поверхности земли, чтобы она не колебалась.

Табари: «*утвердил*» (*arsā*) — значит «укрепил, установил прочно» (*athbata*).

Катада говорил, что Он укрепил землю так, чтобы она не качалась вместе с ее обитателями.

От 'Али передают: «Когда Аллах сотворил землю, она задергалась (*qamaṣat*) и сказала: "Ты сотворишь на мне Адама и потомство его, а они будут бросать на меня свои отбросы и творить на мне грехи", и Аллах укрепил ее тем, что вы видите, и тем, что вы не видите. И первое движение земли было как у мяса свиньи: когда ее закалывают, оно сжимается».

Ибн Касир: «*утвердил*» — укрепил и установил прочно на их местах, ведь Он — Мудрый, Знающий, Сострадающий Своим творениям, Милостивый.

Имам Ахмад [ибн Ханбал] передавал от Пророка, что тот сказал: «Когда Аллах сотворил землю, она начала колебаться (*tamīdu*), и тогда Он сотворил горы и бросил их на землю, и она встала прочно.

Ангелы подивились сотворению гор и спросили: "Господи, сотворил ли Ты что-либо более могучее, чем горы?"

---

[107] Суйути в «Совершенстве в коранических науках» называет этот айат примером коранического лаконизма и пишет: «Этими двумя словами (= воду и пастбище. — Д. Ф.) Он указал на все, что Он выводит из земли для пропитания созданиям Своим и для пользования им, — на траву, деревья, зерно, плоды, солому, хворост, одежду, огонь, соль, ведь огонь — из двух палочек, а соль — из воды», фактически повторяя мысль Замахшари.

Он ответил: “Да, железо”.

—“Господи, а сотворил ли Ты что-либо более могучее, чем железо?”.

—“Да, огонь”.

—“Господи, а сотворил ли Ты что-либо более могучее, чем огонь?”

—“Да, воду”.

—“Господи, а сотворил ли Ты что-либо более могучее, чем вода?”

—“Да, ветер”.

—“Господи, а сотворил ли Ты что-либо более могучее, чем ветер?”

— “Да, сынов Адама, которые дают правой рукой и скрывают это левой”».

Абу Джа‘фар ибн Джарир [ат-Табари] передавал от ‘Али: «Когда Аллах сотворил землю, она задергалась (*qamaṣat*) и сказала: “Ты сотворишь на мне Адама и потомство его, а они будут бросать на меня свои отбросы и творить на мне грехи”, и Аллах укрепил ее горами[108], теми, что вы видите, и теми, что вы не видите. И первое движение земли было как у мяса свиньи: когда ее закалывают, оно сжимается». Это очень странное предание.

Замахшари: отдельного комментария нет.

Стих 33: «На пользу вам и вашим скотам»:

Джалалайн: *matā‘an «на пользу»* — грамматически связано с опущенным членом высказывания, то есть: «[Он сделал все это] на пользу...»;

an‘ām (мн. ч. от *na‘am*) — верблюды, крупный и мелкий рогатый скот.

Табари: Всевышний сообщает, что Он сотворил все эти вещи и вывел из земли воду ее и пастбища ее на пользу нам, чтобы мы пользовались этим до времени.

---

[108] Как можно заметить, у Табари горы в этом предании прямо не упоминаются.

Ибн Касир: «*на пользу вам и вашим скотам*» — то есть на пользу вам он распростер землю, пробил родники ее, показал сокрытое в ней, провел по ней реки, прорастил ее растения и деревья, взрастил плоды ее, утвердил горы, чтобы она утвердилась и стояла прочно с ее обитателями. Все это — на пользу Его творениям и их скотам, в которых они нуждаются, на которых ездят верхом все время, пока находятся в этой обители и пока не выйдет срок.

Замахшари: «*на пользу вам*» — все это Он сделал, чтобы вы этим пользовались;

«*и вашим скотам*» — ибо польза от этой подготовки (*tamhīd*) земли достается и вам и вашим скотам.

Фрагмент 5 (34-41): Суд

34. Когда же придет величайшее светопреставление[109],	فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى (٣٤)
35. В день, когда вспомнит человек, к чему стремился,	يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنسَانُ مَا سَعَى (٣٥)
36. Показано будет пекло тем, кто увидит.	وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَى (٣٦)
37. И для того, кто преступил,	فَأَمَّا مَن طَغَى (٣٧)
38. И предпочел эту жизнь,	وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٣٨)

---

[109] Мой выбор русского эквивалента для *ṭa'āmma* связан с тем, как толкуется семантика этого уникального для Корана слова, употребленного в нем только один раз, комментаторами. Если суммировать их мнения, то это величайшее устрашающее событие, которое переполнено ужасом и топит все в нем. Как мне кажется, русское слово «светопреставление» передает этот смысл.

39. Пекло — это убежище.	فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى (٣٩)
40. А для того, кто боялся предстать пред Господом своим и удерживал душу от страстей,	وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (٤٠)
41. Рай — это пристанище.	فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (٤١)

Стих 34: «Когда же придет величайшее светопреставление»:

ЛЕКСИКА: Слово *ṭa'āmma* употреблено в Коране один раз, только в этом айате. Именно оно и является объектом комментирования. Его этимологию возводят к глаголу *ṭamma*, который имеет как переходные, так и непереходные значения: «быть переполненным, переливаться через край, заливать, затопить». В качестве объектов, названных этим словом, комментаторы предполагают день воскресения, второй звук трубы, восстание из мертвых, час, когда одних поведут в пекло, а других — в рай. Иными словами, оно явно имеет эсхатологический смысл, но его точное значение может быть установлено только гадательно.

Джалалайн: *ṭa'āmma* — имеется в виду второй звук трубы[110].

Табари: Всевышний говорит: Когда придет то, что переполнено (*yaṭammu*) всем устрашающим, которое утопит все прочее своим величайшим ужасом.

Говорили, что это одно из имен дня воскресения.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Это — одно из имен дня воскресения. Аллах возвеличил его и предупредил о нем Своих рабов».

---

[110] При таком толковании мотив трубного гласа оказывается сквозным мотивом суры, связывая (78:7-8) — (78:13) — (78:34).

Ал-Касим ибн ал-Валид говорил: «Тогда людей рая поведут в рай, а людей огня — в огонь».

Ибн Касир: *at-ṭa'āmma al-kubrā* — это день воскресения.

Ибн 'Аббас говорил: «Этот день назван так, ибо он переполнен (*yaṭammu*) всякими страшными ужасающими событиями, как сказал Всевышний: «*...и тот час — ужаснее и горче!*» (54:46).

Замахшари: *ṭa'āmma* — бедствие (*dāhiya*), которое переполнено (*taṭammu*) бедами, которые берут верх и одолевают творения. Подобно этому говорят о горной реке, что она разлилась и затопила (*ṭamma*) селения.

Это восстание из мертвых, ибо оно полно всяких ужасов.

Говорили, что это второй звук трубы.

Говорили еще, что это час, когда людей рая поведут в рай, а людей огня — в огонь.

Стих 35: «В день, когда вспомнит человек, к чему стремился»:

Синтаксическую связь этого айата с предыдущим комментаторы определяют практически одинаково.

Джалалайн: *уаuта «в день, когда...»* — это приложение (*badal*) к *«когда»* (*idhā*) в предыдущем айате.

Замахшари: *уаuта «в день, когда...»* — это приложение (*badal*) к *«когда придет»* (*idhā jā'at*) в предыдущем айате.

Смысл айата они комментируют так:

Джалалайн: *mā sa'ā «то, к чему он стремился»* — в этом мире из хорошего и плохого.

Табари: Когда наступит светопреставление (*ṭa'āmma*), в тот день человек вспомнит все хорошее и плохое, что он совершил в этой жизни, к чему стремился.

Ибн Касир: Вот тогда-то сын Адама вспомнит все свои дела, и хорошие, и дурные.

Замахшари: Смысл айата: когда человек увидит свои дела записанными в его книгу, он вспомнит даже те, что давно забыл, как

сказал Всевышний: «...*Счел это Аллах, а они забыли...*» (58:6)[111].

Стих 36: «Показано будет пекло тем, кто увидит»:

Глагол *burrizat* все комментаторы толкуют одинаково: *burrizat* — «будет показано» (*uẓhirat*), а **Замахшари** добавляет, что Абу Нухайк читал *barazat* «явится».

Слово *jaḥīm* «*пекло*» толкуют похоже, но по-разному: «огнь сжигающий» (**Джалалайн**), «огнь Аллаха» (**Табари**).

Фраза «*тем, кто увидит*» (*li-man yarā*) толкуется так:

Джалалайн: каждому, кто увидит его.

Табари: взорам смотрящих.

Ибн Касир: смотрящим, и люди увидят ее воочию.

Замахшари: всем смотрящим, то есть каждому; иными словами, будет показана явно, открыто, и все увидят ее наяву, как говорит пословица: «Утро для зрячего все прояснило». Так говорят о деле, которое очевидно всем.

Ибн Мас'уд читал: «тем, кто увидел» (*li-man ra'ā*).

'Икрима читал: «тем, кого оно увидит» (*li-man tarā*), относя местоимение «оно» к пеклу, подобно словам «*Когда она (= геенна) увидит их издали...*» (25:12).

Говорили еще, что это чтение значит: «тем, кого ты увидишь (*li-man tarā*), Мухаммад»[112].

Стих 37: «И для того, кто преступил»:

Замахшари комментирует только синтаксическую связь этого айата со сказанным ранее: «*ammā*[113] — по смыслу связано с "*Когда*

---

[111] Глагол «стремиться» большинство комментаторов толкуют в смысле «совершить», в чем, скорее всего, находит отражение принцип мусульманского закона: «Дела — по намерениям».

[112] Глагольная форма *tarā* грамматически может быть понята и как «она увидит», и как «ты увидишь» (мужской род).

[113] Служебное слово, с которого начинается айат. Смысл его: «что касается...»

придет..." (79:34), то есть когда придет светопреставление (*ṭa'āmma*), дело будет обстоять так-то и так-то».

Остальные комментаторы толкуют только глагол *ṭaghā*:

Джалалайн: *ṭaghā* — не уверовал (*kafara*).

Табари: Кто вел себя заносчиво пред Господом своим, не повиновался Ему и являл гордыню по отношению к Его рабам.

Муджахид говорил: «*ṭaghā* — ослушался (*'aṣā*)».

Ибн Касир: *ṭaghā* — восставал (*tamarrada*) и вел себя вызывающе (*'atā*)[114].

Стих 38: «И предпочел эту жизнь»:

Джалалайн: Предпочел эту жизнь — последовал за страстями[115].

Табари: Кто предпочел удовольствия этой жизни чести жизни будущей и тому, что приготовил там Аллах Своим угодникам, тот и трудился ради этого мира и стремился к нему, а о мире ином забывал.

Ибн Касир: Поставил эту жизнь впереди веры и будущей жизни.

Замахшари: комментария нет.

Стих 39: «Пекло — это убежище»:

Джалалайн: Это пристанище для тех, о ком сказано выше.

Табари: Всевышний говорит: Огнь Аллаха, который называется *jaḥīm*, — место пребывания и прибежище для таких. Это судьба их, которая будет решена в день воскресения.

---

114 Легко заметить, что комментаторы предлагают практически тот же набор толкований, что и в случае первого употребления глагола в суре, когда речь идет о Фараоне (79:17), ср. также толкование к айату (78:22).

115 Комментарий Суйути имеет целью подчеркнуть противопоставление айатов 37-38 айату 40, где говорится «удерживал душу от страстей».

Ибн Касир: Удел его — пекло; пища его — заккум[116], а питье — кипяток[117].

Замахшари: *al-ma'wā «пристанище»* по смыслу значит: «его пристанище» (*ma'wāhu*), подобно тому, как говорят человеку: «Опусти глаза» в смысле «твои глаза». Определенный артикль *al-* передает в этом случае тот же смысл, что и местоимение, поскольку по контексту ясно, о ком идет речь.

Стих 40: «А для того, кто боялся предстать пред Господом своим и удерживал душу от страстей»:

Можно отметить смысловой и синтаксический параллелизм между этим айатом и айатами 37-38, и там, и тут единое высказывание содержит две части, однако деление на айаты в данном случае диктуется не смыслом, а рифмой.

Джалалайн: *«места (maqām) у Господа своего»* — предстать (*qiyām*) пред ним;
«от страсти» — от пагубного следования страстям.

Табари: *«А кто боялся предстать пред Господом своим»* — Всевышний говорит: «Кто боялся допроса Аллаха, когда будет стоять пред Ним в день воскресения, кто был богобоязнен, исполнял заповеди и удерживался от запретного»;
«и удерживал душу от страстей» — кто удерживал душу от страстей, неугодных Аллаху, обращался от страстей к тому, что повелел Аллах.

Ибн Касир: Кто боялся предстать пред Аллахом, велик Он и славен, страшился приговора Аллаха и удерживал душу от страстей и заставлял ее быть покорной Господу.

Замахшари: *«удерживал душу»* — подталкивающую к дурному;
«от страстей» — от вредоносных страстей.

---

[116] См. (44:43; 56:52).
[117] См. (6:70; 10:4; 38:57; 48:15; 56:54; 78:25).

Имеется в виду тот, кто не позволяет душе поддаться соблазнам, кто воспитывает ее терпением, кто приучает ее выбирать добро.

Говорили, что эти айаты (79:37-41) ниспосланы Абу ‘Узайру ибн ‘Умайру и Мус‘абу ибн ‘Умайру[118]. Мус‘аб ибн ‘Умайр убил брата своего Абу ‘Узайра в битве при Ухуде и заслонил собой посланника Аллаха, пожертвовав жизнью.

Стих 41: «Рай — это пристанище»:

Джалалайн: Общий вывод состоит в том, что ослушник — в огне, послушный — в раю.

Табари: Всевышний говорит: Тому рай будет прибежищем и местом пребывания в день воскресения.

Ибн Касир: Удел, пристанище и прибежище для него — благоуханный сад.

Замахшари: комментария нет.

Фрагмент 6 (42-46): Концовка: О наступлении Часа

42. Спрашивают они тебя о Часе: «Когда его прибытие?»[119]

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا (٤٢)

43. К чему тебе упоминать это?

فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا (٤٣)

44. К Господу твоему конечный предел его.

إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَاهَا (٤٤)

---

[118] Мус‘аб ибн ‘Умайр (уб. 625), знатный курайшит. Рано принял ислам, подвергался преследованиям, бежал в Эфиопию. По приезде в Медину сражался как знаменосец в битвах при Бадре и Ухуде.

[119] Если в переводе сохранить яркий и необычный образ, который разбирают комментаторы, то он будет выглядеть примерно так: «Спрашивают они тебя о Часе: “Когда его причал?” или “Когда он причалит?”».

45. *Ты ведь — только увещатель для тех, кто его[120] боится.* إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا (٤٥)

46. *Они в тот день, как увидят его, как будто бы пробыли только вечер или зарю его[121].* كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا (٤٦)

Стих 42: «Спрашивают они тебя о Часе: "Когда его прибытие?"»:

Два комментатора разбирают метафору, которая встречается в этом айате:

Табари: Ал-Фарра' говорил: Могут спросить: «О корабле говорят "причаливание" (*irsā'*), о горах говорят "стоящие твердо (букв. стоящие на якоре)" (*rāsiya*), а как можно употреблять слова с таким значением по отношению к Часу?» Ответим, что Час уподоблен кораблю, который плыл и приплыл.

Замахшари: *ayyāna mursāhā «Когда его причал?»* — значит: «когда он причалит» (*matā irsā'uhā*), то есть когда он придет. Имеется в виду, когда Аллах его устроит, утвердит и свершит.

Говорили, что значение этих слов: «когда он подойдет и остановится», ведь причал для корабля — это место его остановки, когда он дошел до него.

О смысле айата комментаторы говорят следующее, причем Ибн Касир комментирует сразу три айата вместе (79:42-44):

Джалалайн: *«спрашивают они»* — неверные Мекки; *mursā «прибытие»* — наступление и свершение.

---

[120] В этом айате нельзя относить местоимение «его» (*hā*), так же как и в следующем айате в словах «кто увидит его», как это делается в некоторых комментариях, к Аллаху, так как это местоимение женского рода.

[121] Стандартный перевод этого словосочетания «утро его» или просто «утро», однако, чтобы сохранить значимую лейтмотивную перекличку с айатом 29, мы выбрали вариант «зарю его», так же хорошо вписывающийся в смысл данного контекста.

Табари: Всевышний говорит Своему пророку Мухаммаду: Эти люди, не верящие в воскресение, спрашивают тебя о Часе воскресения мертвых из могил, когда его прибытие, то есть когда его наступление?

Ибн Касир — к стихам 42-44: В этих айатах Всевышний говорит: Ты не знаешь этого, и никто из творений не знает. Знание об этом лишь у Аллаха. Только Он знает время наступления его, ибо Он его назначил.

Ср.: «...*Тяжек он на небесах и на земле. Придет он к вам только внезапно. Спрашивают они тебя, как будто бы ты осведомлен о нем. Скажи: "Знание о нем — только у Аллаха..."*» (7:187).

Здесь же Он сказал: «*К Господу твоему конечный предел его*».

Поэтому, когда посланник Аллаха спросил Джибрила о сроке Часа, тот ответил: «Вопрошаемый знает об этом не больше, чем вопрошающий».

Стих 43: «К чему тебе упоминать это?»:

В комментарий к этому айату **Табари** и **Замахшари** включают те предания от 'Аиши и других передатчиков, которые принято считать обстоятельствами ниспослания конечных айатов суры 79 и которые были приведены выше, во введении к комментированию.

Джалалайн: «*К чему*» — ради чего.

«*К чему тебе упоминать это?*» — нет у тебя знания об этом, так зачем упоминать его.

Табари: Муджахид говорил: «Упоминать это — значит Час».

Замахшари: Вопрос: «К чему тебе упоминать о времени наступления его и говорить с ними на этот счет?» имеет смысл: «Не тебе упоминать и разъяснять им срок его».

Говорили, что *fīmā* «*К чему?*» — это ответ на их расспросы о Часе, имеющий смысл: «К чему все эти вопросы?», а потом сказано: «Ты — из упоминаний о нем», то есть: Твое послание — а ты печать пророков, последний посланник, направленный в преддве-

рии Часа — есть одно из напоминаний и одна из примет его. Это достаточное для них указание и свидетельство, что Час близок, что он рядом, что надо готовиться к нему, а расспрашивать о нем не имеет смысла[122].

Стих 44: «К Господу твоему конечный предел его»:

Джалалайн: «*предел его*» — предел знания о нем; никто не знает этого, кроме Него.

Табари: К Господу твоему конечный предел знания об этом. Никто не знает времени наступления Часа, кроме Него.

Замахшари: «*предел его*» — предел знания о нем; знание это не дано никому из творений.

Стих 45: «Ты ведь — только увещатель для тех, кто его боится»:

Отметим, что этот айат, который содержит глагол *yakhshā*, уже встречавшийся в этой суре в рассказе о Мусе и Фараоне, фактически является парафразом айата (79:26). Там сказано: «*В этом — наставление для тех, кто убоится!*», здесь: «*Ты ведь — только увещатель для тех, кто его боится*».

Джалалайн: «*Ты ведь — только увещатель*» — твое увещевание принесет пользу только тем, «*кто боится Его*», то есть страшится.

Табари: Всевышний говорит Мухаммаду: Ты ведь только посланник, отправленный предупредить о Часе тех, кто боится наказания Аллаха за свои преступления в тот час. Тебе не дано знание о времени наступления его. Так оставь то, чего тебе не дано знать, и делай то, что тебе велено. Предупреждай тех, кого тебе велено предупредить.

---

[122] Легко заметить, что толкование, приводимое Замахшари, делит текст айата на два автономных высказывания. Тогда соответствующий ему перевод двух айатов будет выглядеть так: «Расспрашивают они тебя о Часе: “Когда его прибытие?” К чему? Ты — из упоминаний о нем».

Ибн Касир: Ты послан увещевать людей и предупредить их о гневе Господнем и Его наказании. Тот, кто боится Аллаха и страшится предстать пред ним и следует за тобой, тот преуспеет и спасется, а для тех, кто спорил с тобой и считал тебя лжецом, — проигрыш и разочарование.

Замахшари: Смысл айата: ты не послан сообщить им о сроке Часа, знать который им нет нужды, ты послан предупредить об ужасах, ожидающих тогда, и твое предупреждение — это милость для того, кто страшится.

Два комментатора, кроме того, говорят также и о разных вариантах чтения этого айата:

Табари: Чтецы читали по-разному слова *mundhir man yakhshāhā* «*увещеватель тех, кто боится этого*». Некоторые читали *mundhirun man yakhshāhā*, произнося первое слово с танвином, но большинство чтецов Медины, Мекки, Куфы и Басры читали *mundhiru man yakhshāhā* без танвина, полагая, что первые два слова образуют идафу.

По моему мнению, отношение к этим вариантам должно быть таково: оба чтения хорошо известны, и как бы чтец ни читал, он не ошибся[123].

Замахшари: Слово *mundhir* читают с танвином (*mundhirun*) и без танвина (*mundhiru*). Форма с танвином — основная и исходная, а форма без танвина — облегчение и послабление. Обе формы нормальны и пригодны для передачи значения как будущего, так и настоящего времени, если же имеется в виду прошедшее время, то идафа — единственный вариант, как, например, в словах: «Ты увещал Зайда вчера» (*anta mundhiru zaydin ams*)[124].

---

[123] Не вдаваясь в грамматические тонкости, а термины «танвин» и «идафа» знакомы каждому, кто владеет арабским языком, укажем, что в стандартном печатном издании Корана выбран вариант большинства.

[124] Замахшари имеет в виду, что в арабском языке причастие может передать глагольное значение, и тогда оно может быть соотнесено с любым из трех времен.

Стих 46: «Они в тот день, как увидят его, как будто бы пробыли только вечер или утро его»:

Джалалайн: «*пробыли*» — в могилах;

«*только вечер или утро его*» — вечер одного дня или утро его.

Допустимо говорить «*или утро его*», относя «*утро*» к «*вечеру*», ибо они концы одного дня; идафа же здесь хороша, ибо это слово — рифма (*fāṣila*)[125].

Табари: Всевышний говорит: Когда те, кто не верит в наступление Часа, увидят, что он пришел, то от ужаса перед ним им покажется, что вся их жизнь в этом мире — всего лишь утро или вечер одного дня.

Так толковал и Катада, который говорил: «Такой скоротечной покажется им эта жизнь, когда они увидят мир иной».

Конец толкования суры «Вырывающие».

Ибн Касир: Когда люди встанут из могил на сбор, то сочтут срок своей земной жизни, как если бы это был всего лишь вечер или утро одного дня.

Ибн ʻАббас говорил, что *ʻashiyya* «*вечер*» — это время от полудня до захода солнца, а *ḍuḥā* «*утро*» — это время от восхода солнца до середины дня.

Катада говорил: «Таким кратким покажется людям время в этом мире, когда они увидят мир иной».

Конец толкования суры «Вырывающие», а Аллаху — хвала и благодарность.

Замахшари: Говорили, что имеется в виду: им покажется, что они как будто и не жили.

Говорили еще, что имеется в виду: как будто они пробыли в могилах.

Могут спросить, а как можно сказать: «*только вечер или утро его*», приписав утро вечеру? Ответ: «Основание — то, что они встречаются в течение одного дня».

---

[125] Последнее замечание Суйути позволяет предположить, что наличие местоимения в данном случае определяется не только смыслом, но и потребностями рифмы.

Могут спросить, а почему бы просто не сказать «вечер и утро»? И какой смысл выражает эта идафа? Ответ: «В этом указание на то, что срок этот им покажется меньше одного дня, всего лишь вечер и утро его, может час всего». А без идафы то же сказано в (10:45): «*...как будто бы они не пробыли одного часа дня...*»

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Вырывающие”, того Аллах заточит в могиле и оставит в заточении после воскресения, пока он не войдет в рай согласно его предписанной молитве»[126].

[126] Как всегда, комментарий Замахшари к той или иной суре завершается хадисом о пользе чтения ее верующим. Смысл образа заточения издатель комментария Замахшари толкует так: Всевышний избавит его от лицезрения всех ужасов Судного дня, так что он прямо из могилы попадет в рай.

СУРА № 80
«НАХМУРИЛСЯ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура эта раннемекканская, хотя исторический контекст может указывать, правда не обязательно, на мединское происхождение первого фрагмента суры — о слепце, пришедшем к Пророку (ст. 1-10).

Сура явно составлена из нескольких изначально автономных в ниспослании фрагментов, поскольку обстоятельства, которые приводятся в связи с айатами 1 и 17, указывают на разных людей и разные эпизоды как поводы для них[1].

Обстоятельство ниспослания и название суры: Рассмотрим первую из этих историй, давшую **название** суре. Комментаторы уделяют ей много внимания, приводя историю как в отдельных сочинениях по обстоятельствам ниспослания и других, так и в составе комментария на начальные айаты суры[2].

В самом общем виде история эта такова. Некий слепой мусульманин пришел к Пророку с просьбой дать ему наставление, а у того в это время был кто-то из курайшитской знати, кого он надеялся обратить в ислам и спасти от огня. Посланник Аллаха был недо-

---

1 Упомянем в этой связи, что, по свидетельству И. Ю. Крачковского, некоторые европейские ученые, в частности А. Мюллер, видели в айате 17 и следующих за ним «несвязанную часть» (см.: Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1986. С. 638).

2 Обстоятельства ниспослания айата 17 мы рассмотрим перед комментарием к этому айату.

волен, что ему помешали, нахмурился и отвернулся от слепца и продолжил разговор с гостем, за что получил упрек от Всевышнего, выраженный в начальных айатах суры. В некоторых версиях предания говорится, что Пророк был наказан тем, что у него на время помутнело в глазах, и это продолжалось, пока он не выказал внимание слепому.

Практически единодушно, хотя и не все категорически[3], комментаторы утверждают, что этим слепцом был Ибн Умм Мактум (ум. 643), которого звали по утверждению одних — ʻАмр, а других — ʻАбдаллах.

Не все ясно и с происхождением Ибн Умм Мактума. Табари со ссылкой на Муджахида говорит, что он происходил из курайшитского рода Фихр, что согласуется со свидетельствами, что Ибн Умм Мактум совершил хиджру после битвы при Бадре. Однако, по свидетельству Ибн Исхака, к моменту этой битвы он уже был в Медине, ибо Пророк оставил его вместо себя наместником и предстоятелем на молитве. Ад-Даххак же прямо относит его к *ансарам*, то есть к мединским мусульманам.

Дальнейшая судьба Ибн Умм Мактума сложилась благополучно. В Медине он был муэдзином[4] посланника Аллаха, вместе с Билалом. Пророк и далее оставлял его вместо себя наместником в Медине во время походов, и он предстоял на молитве. По некоторым свидетельствам, участвовал, несмотря на слепоту, в битве при Кадисиййе[5], где нес черное знамя[6]. Умер в Медине.

По поводу того, кто был (или были) тем знатным курайшитом, высказывались самые разные предположения. Называли —

---

[3] Сомнения в этом высказывал также Т. Нельдеке (см.: Geschichte des Qorans. Leipzig, 1909. Т. 1. С. 95. Примеч. 6; см. также: Коран. М., 1986. С. 638).

[4] Муэдзин, муʼаззин (*muʼadhdhin*) — человек, провозглашающий призыв на молитву (*adhān*).

[5] При Кадисиййе, что в 30 км от Неджефа, в 637 году произошла решающая битва мусульманской армии с персами, в результате которой весь Ирак перешел под власть Халифата.

[6] Два черных стяга несли перед Мухаммадом в битве при Бадре. Впоследствии черное знамя стало флагом аббасидской династии.

порознь и вместе — ал-Валида ибн ал-Мугиру[7], Умаййю ибн Халафа[8], 'Утбу ибн Раби'у[9], Шайбу ибн Раби'у[10], Абу Джахла ибн Хишама[11], ал-'Аббаса ибн ал-Мутталиба[12]. Столь длинный перечень возможных кандидатов показывает, что память не сохранила точного имени. Послушаем, что говорит по этому поводу **Ибн 'Араби**:

«Что касается наших ученых, которые говорили, что это был ал-Валид ибн ал-Мугира, а другие говорили, что это был Умаййа ибн Халаф, то все это вздор и невежество толкователей, которые не докапываются до истины в делах религии. Дело в том, что Умаййа и ал-Валид были в Мекке, а Ибн Умм Мактум — в Медине. Они не могли зайти одновременно с ним, а он не мог зайти одновременно с ними. Оба умерли неверными, один —

---

7 Ал-Валид ибн ал-Мугира ал-Махзуми, Абу 'Абд Шамс (530–622), один из самых богатых и влиятельных вождей курайшитов до ислама. Рассказывали, что покрывало для Ка'бы покупали через год, один год — все курайшиты вскладчину, другой год — Ибн ал-Мугира в одиночку. Считался одним из лучших знатоков всех родов, видов и жанров доисламской словесности. Высказанное им мнение о том, что Коран — это нечто уникальное и совершенно необычное для арабской словесности, часто цитируется в книгах по корановедению. К новой вере относился лояльно, но ислама так и не принял, однако один из его сыновей, Халид ибн ал-Валид, стал одним из самых выдающихся полководцев ислама и получил титул «Меч Аллаха» (Сайф Аллах).

8 Умаййа ибн Халаф ибн Вахб (уб. 624), знатный курайшит, ислама не принял, был взят в плен при Бадре и казнен по обвинению Билала, которого он мучил, когда тот, еще будучи его рабом, принял ислам.

9 'Утба ибн Раби'а (уб. 624), знатный курайшит, павший в битве при Бадре, где он сражался на стороне неверных. Он участвовал вместе со своим сыном в поединке перед битвой и пал от руки 'Убайды ибн ал-Хариса.

10 Шайба ибн Раби'а (ум. 624), брат 'Утбы, погибший вместе с ним при Бадре.

11 Абу Джахл, «Отец невежества» — под таким прозвищем, данным ему мусульманами, остался в истории Абу-л-Хакам 'Амр ибн Хишам (уб. 624), один из самых непримиримых врагов Мухаммада среди курайшитской знати, погибший в битве при Бадре.

12 Бросается в глаза, что перечисленных курайшитов никто, кроме ал-'Аббаса ибн ал-Мутталиба (ум. 653), к которому восходит род Аббасидских халифов, так и не принял ислам.

еще до хиджры, а другой — в битве при Бадре. Умаййа никогда не ездил в Медину и не заходил к Пророку ни один, ни с кем-то».

Слова Ибн ʻАраби имплицитно намекают на то, что эпизод с Ибн Умм Мактумом мог произойти только в Медине, а сам он — мединец, а значит, посвященные ему айаты — мединские по времени ниспослания, см. выше. Однако и по стилю, и по содержанию эти айаты, как нам кажется, должны считаться мекканскими, что, собственно, не оспаривает никто из комментаторов. В этой связи резкость тона Ибн ʻАраби кажется как минимум неоправданной, тем более что и мединское происхождение Ибн Умм Мактума весьма сомнительно.

Обратимся к комментаторам. Существуют ***две версии истории со слепцом***.

Суйути и **Ибн ʻАраби** приводят первую из них — со ссылкой на ʻАишу (или ʻУрву ибн аз-Зубайра или даже — Анаса ибн Малика)[13]:

ʻАиша говорила: «Слова "*Нахмурился и отвернулся*" были ниспосланы по поводу Ибн Умм Мактума, который пришел к посланнику Аллаха и начал говорить: "Наставь меня (*arshidnī*)", а у посланника Аллаха был кто-то из многобожников из числа курайшитской знати. Посланник Аллаха стал отворачиваться от него, повернулся к своему гостю и спросил: "Считаешь ли ты мои слова имеющими силу (*ba's*)?" Тот ответил: "Нет". Тогда было ниспослано: "*Он нахмурился и отвернулся оттого, что подошел к нему слепой*" (80:1-2)»[14].

---

[13] Именно этот рассказ приводится чаще всего как обстоятельство ниспослания первых десяти айатов суры в книгах по *asbāb an-nuzūl*.

[14] Ибн Касир добавляет: «Тирмизи передавал это же предание с тем же иснадом, а потом добавил: "Некоторые передавали его через Хишама ибн ʻУрву от ʻУрвы ибн аз-Зубайра, а не от ʻАиши". Я же добавлю, что так оно передается в "Муватта' ". Суйути в книге об обстоятельствах ниспослания выводит это предание от ʻАиши и добавляет: "Абу Йаʻла выводил то же самое от Анаса" (см.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 473). Ибн ал-ʻАраби передает этот рассказ с иснадом через Малика ибн Анаса — Хишама ибн ʻУрвы — от ʻУрвы и добавляет: "Это же выводил Тирмизи с надежным иснадом от ʻАиши"».

Четыре комментатора, **Табари**, **Ибн Касир**, **Суйути** и **Ибн ʻАраби**, приводят и вторую версию — со ссылкой на Ибн ʻАббаса:

Ибн ʻАббас рассказывал: «В то время, когда посланник Аллаха взывал к ʻУтбе ибн Рабиʻе, Абу Джахлу ибн Хишаму, ал-ʻАббасу ибн ал-Мутталибу, обращался к ним и побуждал уверовать, пришел к нему некий слепец — говорят, что это был Ибн Умм Мактум. ʻАбдаллах[15] стал просить Пророка прочесть ему айат из Корана, говоря: "Посланник Аллаха, научи меня тому, чему научил тебя Аллах". Посланник Аллаха отвернулся от него и нахмурился, недовольный тем, что тот заговорил, и повернулся к остальным. Когда же он закончил беседу и обратился к родным, Аллах отнял часть его зрения. Он затряс головой, и тут было ниспослано (80:1-4). Когда это было ниспослано, посланник Аллаха почтил пришедшего и заговорил с ним: "В чем ты нуждаешься? Тебе что-нибудь нужно?", а когда тот уходил, он снова спросил: "Тебе что-нибудь нужно?", и в этой связи Аллах ниспослал (80:5-7)»[16].

В прочих свидетельствах и преданиях больше внимания уделяется дальнейшей судьбе Ибн Умм Мактума, чем самому происшествию, и новых деталей не упоминается, за исключением разве того, что у слепого был поводырь. Также в них подчеркиваются нравственные уроки, которые можно извлечь из этой истории.

Табари: Говорят, что слепцом был Ибн Умм Мактум, и Пророк получил укор из-за него.

Вот что рассказывают об этом:

[Далее идут предания от ʻАиши и Ибн ʻАббаса, уже приведенные выше.]

Муджахид говорил: «Это был человек из бану Фихр[17], которого звали Ибн Умм Мактум».

---

[15] Имеется в виду Ибн Умм Мактум, см. выше.

[16] Ибн Касир говорит по поводу этого предания: «Однако в этом предании есть странные и неприемлемые слова, и с иснадом не все в порядке».

[17] Насколько можно судить, имеется в виду мекканский, курайшитский род. Это согласуется со свидетельством, что он совершил хиджру в Медину после Бадра, однако ниже, в рассказе ад-Даххака он назван одним из ансаров, то есть мединских мусульман.

Катада говорил: «‘Абдаллах ибн За’ида, то есть Ибн Умм Мактум, пришел к посланнику Аллаха, прося его прочесть ему Коран, а тот взывал к Умаййе ибн Халафу, одному из курайшитских вождей. Посланник Аллаха отвернулся от пришедшего, и тогда Аллах ниспослал то, что вы слушаете теперь (80:1-10). Передают, что после этого Пророк дважды оставлял его вместо себя наместником Медины, когда уходил в поход, и он молился вместе с людьми».

Катада еще передавал от Анаса ибн Малика, что тот видел его во время битвы при Кадисиййе, и у него было черное знамя, а на нем были доспехи.

В другой версии Катада говорил: «Ибн Умм Мактум пришел к Пророку, а тот разговаривал с Убаййем ибн Халафом[18]. Пророк отвернулся от пришедшего, и Аллах ниспослал (80:1). После этого Пророк очень почитал его. Анас же говорил: “Я видел этого человека в битве при Кадисиййе. На нем были доспехи, а в руках черное знамя”[19]».

Ад-Даххак рассказывал: «Посланник Аллаха обратился к одному из курайшитских многобожников, который был очень богат, и призвал его уверовать. Тут пришел слепец из ансаров, которого звали ‘Абдаллах ибн Умм Мактум, и начал задавать вопросы пророку Аллаха. Пророку Аллаха это не понравилось, и он отвернулся от него и обратился к богачу. Аллах же вразумил Своего пророка, и пророк Аллаха почтил пришедшего и даже два раза поставил вместо себя над Мединой, когда уходил в поход».

Ибн Зайд говорил: «Ибн Умм Мактум пришел к посланнику Аллаха. Поводырь его видел, а он — нет. Посланник Аллаха сделал знак поводырю остановить его, но Ибн Умм Мактум оттолкнул его, ибо не видел. Тогда посланник Аллаха нахмурился, и Аллах упрекнул его (80:1-10)».

Ибн Зайд добавлял: «Если бы посланник Аллаха утаил что-то из откровения, то и откровение было бы утаено от него».

Ибн Зайд говорил еще: «Он обращался к тому знатному мужу, когда он был многобожником, надеясь, что он уверует, а от пришедшего он отвлекся».

---

[18] Имя гостя в двух версиях от Катады различается.

[19] И здесь тоже имеются расхождения в деталях между двумя версиями.

Ибн Касир: Многие комментаторы упоминали, что посланник Аллаха однажды обращался с проповедью к одному из влиятельных курайшитов, которого он хотел обратить в ислам. И вот, когда он обращался и взывал к нему, пришел Ибн Умм Мактум, который уже принял ислам, и стал настойчиво спрашивать посланника Аллаха о чем-то. Пророк хотел, чтобы он прекратил расспросы в это время, чтобы он мог продолжить речь, обращенную к гостю, которого он хотел направить на прямой путь. Он нахмурился и отвернулся от Ибн Умм Мактума, и повернулся к собеседнику. Тут Аллах ниспослал (80:1-3).

Абу Йа'ла в своем «Муснаде» передавал через Катаду от Анаса: «Ибн Умм Мактум пришел к Пророку, а тот разговаривал с Убаййем ибн Халафом и отвернулся от пришедшего. Аллах ниспослал (80:1-2), и после этого Пророк очень почитал его». По словам Катады, Анас еще говорил: «Я видел его, то есть Ибн Умм Мактума, в битве при Кадисиййе. На нем были доспехи, а в руках — черное знамя».

[Далее идут предания от 'Аиши со ссылкой на Абу Йа'лу и Ибн Джарира и от Ибн Аббаса со ссылкой на Ибн Джарира и Ибн Аби Хатима и примечания к ним, приведенные выше[20].]

Ибн Аби Хатим еще передавал от 'Абдаллаха ибн 'Умара, что тот слышал, как посланник Аллаха говорил: «Билал произносит *азан*[21] ночью. Ешьте и пейте, пока не услышите *азан* Ибн Умм Мактума», а это тот слепой, по поводу которого Аллах ниспослал (80:1-2). Он был муэдзином вместе с Билалом, причем поскольку он был слепым, то он произносил *азан*, только когда люди, увидев зарю, говорили ему: «Возвещай!»

То же говорили 'Урва ибн аз-Зубайр, Муджахид, Абу Малик, Катада, ад-Даххак, Ибн Зайд и многие ранние и поздние ученые. Все они полагали, что это ниспослано об Ибн Умм Мактуме. Общепринято считать, что его имя было 'Абдаллах, а некоторые говорили, что 'Амр, а Аллах знает лучше.

---

[20] Другими словами, оба предания пришли к Ибн Касиру от Ибн Джарира ат-Табари.

[21] Азан — призыв на молитву.

Замахшари: К посланнику Аллаха пришел Ибн Умм Мактум, а Умм Мактум — это мать его отца. Звали его 'Абдаллах ибн Шурайх ибн Малик ибн Раби'а ал-Фихри из рода 'Амир ибн Лу'айй. А у посланника Аллаха тогда были курайшитские вожди: 'Утба и Шайба, сыновья Раби'ы, Абу Джахл ибн Хишам, ал-'Аббас ибн ал-Мутталиб, Умаййа ибн Халаф, ал-Валид ибн ал-Мугира, и он призывал их принять ислам, надеясь, что за ними вслед и другие тоже примут ислам. Пришедший сказал: «Посланник Аллаха! Почитай мне Коран и научи меня тому, чему научил тебя Аллах» — и повторил это несколько раз, поскольку не знал, что тот занят с другими людьми. Посланнику Аллаха не понравилось, что его речь перебили. Он нахмурился и отвернулся от него. Тогда и были ниспосланы эти слова. Посланник Аллаха после этого стал почитать этого человека. Каждый раз, когда он видел его, то говорил: «Привет тому, за кого упрекнул меня мой Господь» и — все время спрашивал: «Тебе что-нибудь нужно?» Он два раза оставил его наместником вместо себя в Медине. Анас говорил: «Я видел его в битве при Кадисиййе. На нем были доспехи, а в руках — черное знамя».

Говорят, что с тех пор Пророк никогда больше не отворачивался от бедняка, поворачиваясь к богачу.

Суйути в **Джалалайн**: Это был 'Абдаллах ибн Умм Мактум, и он отвлек посланника Аллаха от того, чем тот был занят. Он разговаривал со знатным курайшитом, которого хотел обратить в ислам, поскольку стремился к тому, чтобы и остальные курайшиты обратились в ислам. Слепой не знал, что он занят, и обратился к нему: «Научи меня тому, чему научил тебя Аллах». Пророк удалился в свой дом, и за это он получил порицание в словах, ниспосланных в этой суре. После этого каждый раз, когда тот приходил к нему, он говорил: «Привет тому, за кого порицал меня мой Господь» — и расстилал ему свою накидку.

Ибн 'Араби: Первое: Никто не спорит с тем, что этот айат был ниспослан об Ибн Умм Мактуме Слепце.

[Далее следует первое из двух основных преданий с иснадом от 'Урвы и добавлением, что его же Тирмизи выводил с надежным иснадом от 'Аиши.]

Наши ученые-маликиты говорили: Имя Ибн Умм Мактума — ‘Амр, а говорят — ‘Абдаллах.

Это же выводил Тирмизи с надежным иснадом от ‘Аиши.

К данной теме близки слова «*Не отгоняй тех, которые взывают к Господу их утром и вечером...*» (6:52), смысл которых остается тем же, где бы это ни происходило.

В данном же случае Пророк стремился завоевать расположение посетителя, рассчитывая на веру в сердце Ибн Умм Мактума. Он сам говорил: «Я даю этому человеку, хотя другой милее мне, чем он, боясь, что Аллах повергнет этого лицом в огонь».

Ибн аз-Зубайр, обсуждая связь этой суры с предыдущей, тоже подробно касается этой истории:

В предыдущей суре было сказано «*В этом — наставление для тех, кто убоится!*» (79:26), а далее сказано «*Ты ведь — только увещатель для тех, кто его боится*» (79:45). Эта же сура открывается рассказом о том, кто боится Господа, см. (80:9) — это Ибн Аби Мактум Слепец, который был муэдзином посланника Аллаха. По его поводу и была ниспослана эта сура, в которой содержится упрек посланнику Аллаха и предупреждение, чтобы он был терпелив к таким, как Ибн Аби Мактум, и не относился к ним свысока. В этом предупреждении ощущается великая забота о том, кого предупреждают. Об этом же слова Всевышнего «*Если ты придашь сотоварищей, то пусто окажется твое дело...*» (39:65); «*И не призывай вместе с Аллахом другого бога...*» (28:88); «*И не ходи по земле горделиво...*» (17:37). Таких слов много, но здесь не место об этом говорить подробно.

Когда Ибн Аби Мактум зашел к посланнику Аллаха с просьбой наставить его, тот разговаривал с одним из знатных курайшитов, которого он хотел обратить в ислам и спасти от огня его и его близких и приближенных. Он помедлил с выполнением просьбы пришедшего, положившись на веру, которая была в Ибн Умм Мактуме. Он не выполнил тотчас просьбу его, опасаясь, что ускользнут другие и будут обречены на погибель. Всевышний упрекнул его (80:1-3), поскольку наставлять верующих — долг пророка. Здесь Он сказал: «*Откуда тебе знать, может быть, он очистится?*» (80:3). Вот, в суре «Вырывающие» Муса сказал:

«...Не следует ли тебе очиститься?» (79:18), хотя это и не принесло пользы тому, к кому он обращался. Ведь Фараон сказал: *«...я не знаю для вас другого бога, кроме меня...»* (28:38), ср.: *«Так разукрашено было Фараону зло его деяния и сведен он с пути»* (40:37). Фараон сказал: *«Не я ли лучше этого, который ничтожен...»* (43:52).

Поэтому и сказано: *«Ты ведь — только увещатель для тех, кто Его боится»* (79:45), таких как Ибн Умм Мактум и подобных ему. Всевышний сказал: *«Терпи душой с теми, которые взывают к их Господу утром и вечером, стремясь к Его лику...»* (18:28)[22].

Обилие версий, неуверенность в том, кто были участники данного события, частое смещение акцентов в той или другой версии создают ощущение, что точные детали забылись с течением времени, однако в любом случае нравственный урок, о котором говорят Замахшари, Ибн ‘Араби и Ибн аз-Зубайр, остается: неправильно делать выбор между верующим и не уверовавшим в пользу второго, даже если это может принести пользу делу и вере, нельзя отказывать верующему в наставлении. Об этих уроках говорится также в самом комментарии к начальным айатам суры, см. ниже.

Место суры в своде: Теперь несколько слов о месте этой суры в своде и о композиции ее. Сура эта значительно короче предшествующей суры этого джуз’а и длиннее следующей суры:

Сура 79 — 179 слов, 785 харфов;

Сура 80 — 133 слова, 553 харфа;

Сура 81 — 104 слова, 434 харфа.

Что касается ее смысловых связей с предыдущей сурой, то в ней можно отметить целый ряд повторяющихся лейтмотивов, которыми обе суры связаны очень крепко. В приведенном выше тексте Ибн аз-Зубайр отмечает два таких лейтмотива:

1) глагол *khashiya «бояться, страшиться»* (79:26; 79:45; 80:9), который, с одной стороны, связывает рассказ о Мусе и рас-

---

[22] См.: Ибн аз-Зубайр ал-Гарнати. Ал-Бурхан фи тартиб ас-сувар. С. 356—357.

сказ о Мухаммаде, а с другой — связывает концовку предыдущей суры, где говорится о сути пророческой миссии, и эпизод, в котором Мухаммад отступил по определенным причинам от того, что требует эта миссия. Повтор глагола выступает как напоминание о тех, кто прежде всего должен быть объектом внимания пророка;

2) глагол *tazakkā* *«очиститься»* (79:18; 80:3; 80:7), опять связывающий рассказ о Мусе и рассказ о Мухаммаде.

Эта двойная лейтмотивная связь между рассказами о двух пророках в соседних сурах заставляет пристальнее присмотреться к ним и возможной общности между ними. В них оба пророка выполняют свою миссию по отношению к тем, кто не верует, увещевая и предупреждая их, но в отличие от Мусы в истории с Фараоном у Мухаммада уже есть последователи, и его долг перед ними выше долга перед остальными. Вот что можно увидеть, если уловить связь между двумя историями, прорисованную повторами отчетливо слышных лейтмотивов.

В дополнение к Ибн аз-Зубайру Суйути усматривает лейтмотивную связь между эсхатологическими фрагментами обеих сур. Связь эта состоит в том, что в этих сурах фрагменты о конце света, в которых очень похоже изображены два итога и два воздаяния, начинаются с одинаковых по форме слов, к тому же слов уникальных, каждое из которых встречается в Коране только один раз, причем оба являются названиями, как говорит Суйути, дня воскресения: *ṭa'āmma* — (79:34), *ṣa'ākhkha* — (80:33).

Мы можем добавить одно наблюдение. Картины творения в обеих сурах завершаются одним и тем же айатом (или, точнее, дословным повтором одной и той же формулы), причем, что характерно, этот айат в обоих случаях оказывается не рифмующимся с остальными: *«на пользу вам и вашим скотам»* (79:33; 80:32). Это опять-таки заставляет вглядеться в эти картины творения. Выше, в комментарии к сурам 78 и 79, мы говорили о том, что картина творения мира в этих сурах антропоцентрическая: человек — это центр творимого мира, он устроен для него и для его жизни. Материал данной суры еще больше подкрепляет сделанный вывод. В ней рассказ о творении распадается на две части: первая — рассказ о творении человека, вторая — рассказ о творении

пропитания ему. Все остальное, что входило в картину творения в двух предыдущих сурах, выпущено, возможно, чтобы сделать заметнее этот акцент.

Таким образом, все основные темы обеих сур (творение мира — пророческая история — эсхатология) получаются связанными друг с другом переплетением лейтмотивов, и место данной суры вслед за сурой «Вырывающие» оказывается более чем обоснованным не только в формальном, но и в смысловом отношении.

Эсхатология занимает в композиции этой суры меньше места, чем в двух предыдущих, зато рассказ о творении, хотя и своеобразный, существенно длиннее.

Вообще динамика содержания первых трех сур 30-го джуз'а может быть охарактеризована как постоянное расширение тематики. Первая из них, «Весть», говорит только о начале и конце мира, о творении и эсхатологии, вторая, «Вырывающие», добавляет к этим двум сюжетам пророческую историю, третья, «Нахмурился», добавляет к этим трем сюжетам тему Корана.

Композиция суры: Сказанное выше подводит нас к вопросу о композиции суры. Последовательность фрагментов устанавливается довольно легко, но иногда трудно определить, какое место занимает айат, находящийся на стыке соседних фрагментов, то ли он завершает предыдущий фрагмент, то ли начинает следующий, или это вставка между ними. Иными словами, фрагменты спаяны друг с другом, а не просто механически поставлены рядом. В результате конфигурация получается довольно сложная, дополнительно прорисованная разнообразными формальными элементами.

В структуре выделяются четыре тематические части, которые составляют костяк проповеди, причем две из них делятся по смыслу на два фрагмента:

1 — Пророческая история: эпизод с Ибн Умм Мактумом.

2 — Величие Корана.

3 — Творение человека и его пропитания:

А) Творение человека;

Б) Творение его пропитания.

4 — Эсхатология:

А) День воскресения;

Б) Два итога[23].

Такова смысловая структура суры, если ориентироваться только на содержание. В построении суры участвуют также и некоторые формальные элементы:

1) Система рифмовки. Основа рифмовки — слова, оканчивающиеся на звук *а* двух типов — либо на долгий *-ā*, либо на *-ah*. Чередование двух типов таково: 1-10 — рифма *-ā*; 11-23 — рифма *-ah*; 25-31 — рифма *-ā*; 33, 38-42 — рифма *-ah*. Этот достаточно монотонный ритмический рисунок перебивается вставками либо нерифмованных айатов (айаты 24, 32), либо групп айатов с другой рифмой (айаты 34-37), причем айаты 24 и 34-37 имеют одну рифму — на *-ih*.

2) Формульные элементы:

а) Слово *kallā* «*Так нет!*» или «*Но нет!*», которое уже встречалось в суре 78. Мы указывали выше, что это слово в Коране играет важную композиционную роль. Оно устанавливает связь — через противопоставление — между автономными смысловыми фрагментами, одновременно подчеркивая грань между ними;

[23] У. М. Уотт выделяет в суре те же четыре части: 1) Мухаммад и слепой (айаты 1-10); 2) Возвышенность откровения (айаты 11-16); 3) Человеческая неблагодарность и Божественная щедрость (айаты 17-32); 4) Конец света (айаты 33-42) (см.: Watt W. M. Companion to the Qur'ān. С. 294—295). А. Нойвирт рисует более сложную, двухступенчатую структуру, в которой три части, поскольку первые две соединены на этом уровне вместе. Затем первые две части делятся каждая на два фрагмента. Получается следующая структура: 1) Часть 1 (1-16): а) История со слепцом (1-10); б) Подтверждение откровения (11-16). 2) Часть 2 (17-32): а) Осуждение неблагодарности человека и рассказ о его творении (17-23); б) Повеление созерцания того, что сотворено в пропитание человеку (24-32). 3) Часть 3 (33-42): Эсхатологическая картина (см.: Angelika Neuwirth. Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. S. 219—220).

б) Формульные фразы о неблагодарности и необязательности человека по отношению к Господу, вставленные как одиночные айаты между фрагментами (айаты 17 и 24);
в) Стандартная начальная формула с *idhā «Когда...»*.

Ориентируясь на смысл и форму, можно представить **структуру суры** следующим образом:

Часть 1 (1-10) — Эпизод с Ибн Умм Мактумом. Объединен смыслом и единой рифмой *-ā*: *tawallā* — *al-aʻmā* — *yazzakkā* и т. д.

Часть 2 (11-16) — Величие Корана. Отделена от предыдущей части смыслом, словом *kallā «Так нет!»* и единой рифмой *-a(h)/-ah*: *tadhkira(h)* — *dhakarah* — *mukarrama(h)* и т. д., которая, впрочем, распространяется и далее, не меняясь с окончанием фрагмента.

- Вставка 1 (17) — одиночный айат о неверии и неблагодарности человека, который по смыслу можно считать как логическим завершением предыдущей части, так и логическим началом следующего фрагмента. Объединен с двумя соседними фрагментами единой с ними рифмой *-ah*. Выделен и обособлен двумя моментами: во-первых, он представляет собой особую формулу проклятия, резко отличается по эмоциональному тону от повествовательной интонации соседних фрагментов; во-вторых, этот айат сопровождает особое обстоятельство ниспослания, показывающее, что он и только он был ниспослан отдельно от окружающего текста и затем вставлен в него ради завершения композиции[24].

Часть 3 (18-33):

- Фрагмент А (18-22) — творение человека. Объединен единой рифмой на *-ah*: *akfarah* — *khalaqah* — *fa-qaddarah* и т. д., продолжающей рифму предшествующей части, от которой он отделен смыслом и вставным айатом.

---

[24] Айат 17 по смыслу может как завершать фрагмент о Коране как часть противопоставления «величие Корана — неверие человека в него», так и открывать следующий фрагмент — о творении человека, создавая в нем похожее смысловое противопоставление «неблагодарность человека, хотя создал его Бог».

- Вставка 2 (23) — Одиночный айат о том, что человек не исполняет повелений Господа[25]. Выделен употреблением слова *kallā* «*Так нет!*», уже вторичным в этой суре.
- Фрагмент Б (24-32) — творение пропитания человека. Первый и последний айаты не рифмуются, образуя рамку фрагмента и придавая ему композиционно-смысловую автономность и единство. Остальные айаты имеют рифму на *-ā*, образованную словами одной модели: *ṣabbā* — *shaqqā* — *ḥabbā* и т. д.
- Вставка 3 (33) — айат, открывающий эсхатологическую часть суры[26].

Часть 4 (34-42):

- Фрагмент А (34-37) — день воскресения. Объединен рифмой на *-īh*: *akhīh* — *abīh* — *banīh* — *yughnīh*.
- Фрагмент Б (38-42) — два итога. Объединен единой рифмой на *-a(h)*: *musfira(h)* — *mustabshira(h)* — *ghabara(h)* и т. д., продолжающей рифму начального айата.

Изощренная композиционная схема реализует четко выстроенную последовательность тем: эпизод из пророческого служения Мухаммада — величие Корана — творение человека и его пропитания — эсхатология. В этой последовательности проявляется одновременно и тематическая общность суры с окружающими сурами, и ее специфика.

В двух предыдущих сурах мы говорили о повторяющихся лейтмотивах, которые дополнительно скрепляют фрагменты текста в единое целое как бы поверх его линейной структуры. В этой же суре лейтмотивы играют в основном другую роль. Они скрепляют две соседние суры прочными смысловыми связками, см. выше.

Однако есть и внутритекстовые лейтмотивы. Так, фрагменты об эпизоде со слепым и о величии Корана, открывающие суру, свя-

---

25 Согласно одному из толкований, см. ниже.

26 На формуле из этого айата «*Когда...*» построена эсхатологическая часть в двух следующих сурах.

заны лексически многократным повторением ключевых для них слов со значением «поминать, поминание» и «очиститься, очищенные» (во втором случае через синонимы):

А) (80:4): *yadhdhakaru* — *dhikrā*; (80:11): *tadhkira*; (80:12): *dhakara*.

Б) (80:3, 7): *yazzakkā*; (80:14): *muṭahhara*[27].

Кроме того, лейтмотивом, организующим структуру текста, является, как мы указывали выше, повтор слова *kallā* «*Так нет!*», «*Но нет!*», «*Нет!*». В первый раз это слово стоит сразу после фрагмента об эпизоде со слепым (80:11) и выражает, как говорят комментаторы, предупреждение не поступать так больше. Второй раз оно поставлено между двумя картинами творения (78:23) и служит, по основной версии толкования, предупреждением человеку, то есть людям вообще, не впадать в неверие, не быть неблагодарными и не пренебрегать исполнением Закона.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Часть 1 (1-10): Эпизод со слепцом

В структуре фрагмента выделяются три смысловые группы айатов: айаты 1-4 посвящены слепому, айаты 5-7 — знатному и богатому мекканцу, айаты 8-10 — опять слепому, но на этот раз подчеркивается, что он верующий, в отличие от мекканского богача.

1. *Нахмурился и отвернулся,*	عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ (١)
2. *Ибо пришел к нему слепой.*	أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ (٢)
3. *Откуда тебе знать — может быть, он очистится?*	وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ (٣)

27 Напомним, что в комментариях на слово *yazzakkā* при объяснении его значения повторяется глагол *yataṭahharu*. Этот лейтмотив, как указывает Ибн аз-Зубайр, связывает данную суру с предыдущей, см. выше.

4. *Или станет вспоминать? И да поможет ему поминание!* أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى (٤)

Стих 1: «Нахмурился и отвернулся»:

Помимо обсуждения истории с Ибн Умм Мактумом, комментариев к первому и второму айатам очень мало.

Джалалайн: «*нахмурился*» — Пророк;
'*abasa «нахмурился»* — помрачнело его лицо;
«*отвернулся*» — из-за того, что сказано в следующем айате.

Табари: '*abasa* — его лицо скривилось от неудовольствия;
tawallā — отвернулся (*a'raḍa*).

Ибн Касир: Он нахмурился, глядя в лицо Ибн Умм Мактуму, и отвернулся от него.

Замахшари: Читают также '*abbasa* с удвоением[28].

Стих 2: «Ибо пришел к нему слепой»:

Табари: Передают, что некоторые чтецы читали вместо an jā'a «*ибо пришел...*» с удлинением алифа — *ān jā'a*, как бы спрашивая: «Неужели потому, что пришел ('a-'an jā'a) к нему слепой?[29]

---

[28] Значение глагола при этом альтернативном чтении — «сильно нахмуриться, нахмурить (брови, лицо)».

[29] Согласно правилам арабской грамматики, последовательность звуков '*a*-'*a* (двух хамз) преобразуется в последовательность '*ā*, где одна из хамз превращается в долгий гласный *ā*. При такой интерпретации первая из двух хамз — это частица вопроса. Подобное чтение отражает тот факт, что на стыке двух айатов отсутствует грамматический показатель связи между ними, который должен примыкать к частице *an*. В стандартном чтении это должен быть подразумеваемый предлог со значением причинности, либо *li*-, либо *bi*-: *li-an bi-an* в значении «ибо, потому что», что соответствует большинству переводов, в том числе и предлагаемому нами. Комментаторы даже не объясняют эту стандартную интерпретацию в силу ее очевидности для знающего арабский язык. Альтернативное же чтение, которое они подробно разбирают, исходит из того, что два айата представляют собой два самостоятельных предложения, и тогда перед частицей *an* ставится частица вопроса, с которой и начинается второе самостоятельное предложение.

Аналогично читали *«хотя бы он и был (ān kāna) обладателем достояния и сыновей»*[30] (68:14).

Замахшари: «Читают с двумя хамзами, между которыми алиф. В этом случае считают *«Нахмурился и отвернулся»* законченным предложением, а затем следует недоуменный вопрос: «Неужели потому, что пришел ('a-'an jā'a) к нему слепой?»[31]

Стих 3: «Откуда тебе знать — может быть, он очистится?»:

Джалалайн: *yudrīka* — *yu'limuka*[32];
yazzakkā «очистится» — читается с удвоением z[33];
«может быть, он очистится» — очистится (*yataṭahharu*) от грехов благодаря тому, что услышит от тебя.

---

[30] В стандартном тексте в обоих случаях читают частицу *an*. В комментарии подчеркнуто, что подобное чтение предполагает и иное синтаксическое членение текста. Айат (68:14) завершает собой длинный пассаж: *«Не повинуйся же всякому любителю клятв, презренному, хулителю, бродящему со сплетнями, препятствующему добру, врагу, грешнику, грубому, после этого безродному...»* (68:10-13) Следующий айат начинается с той же частицы *an*, перед которой также отсутствует показатель связи. Если предположить наличие такой связи, что предопределено стандартным чтением, то она скорее всего должна передавать уступительное значение, что и передано в нашем переводе. Тогда опущенный подразумеваемый показатель связи должен быть, например **wa-law** *an kāna* «пусть даже он является, хотя бы он и был». Альтернативное же чтение исходит из отсутствия такой синтаксической связи и начинает данный айат с частицы вопроса как самостоятельное предложение. Смысл этого чтения можно передать так: «И что ж, неужели он (при всем этом) обладатель достояния и сыновей?»

[31] В **Джалалайн** и у **Ибн Касира** комментария на эти айаты помимо рассказа об истории с Ибн Умм Мактумом нет.

[32] В этом толковании одно слово из оборота, который мы перевели «Откуда тебе знать...», толкуется через его синоним практически с тем же значением — «давать знать», при этом оба слова относятся к числу общеизвестных слов. В Коране довольно частотный оборот «Откуда тебе знать...?» больше употребляется с глаголом прошедшего времени — *mā adrāka* (13 раз), чем, как здесь, с глаголом настоящего времени — *mā yudrīka* (3 раза).

[33] Данная форма — результат преобразования глагола пятой породы за счет ассимиляции: *yatazakkā* — *yat(a)zakkā* — *yazzakkā*, см. комментарий к сурам 78 и 79.

Табари: Всевышний говорит пророку Своему Мухаммаду: Откуда тебе знать, Мухаммад, может быть, этот слепой, при виде которого ты нахмурился, очистится (*yazzakkā*), то есть очистится (*yataṭahharu*) от грехов?

Ибн Зайд говорил: «может быть, он примет ислам»[34].

Ибн Касир: Может быть, душа его очистится.

Замахшари: Почему ты считаешь себя знающим, как обстоит дело с этим слепым? Может быть, он благодаря тому, чему учит закон, очистится от вредоносных следов греха?

Стих 4: «Или станет вспоминать? И да поможет ему поминание!»:

Джалалайн: *yadhdhakkaru «станет поминать»* — читается с удвоением *dh* за счет ассимиляции исходного *t*[35];

«станет поминать» — внемлет наставлению;

«и поможет ему поминание» — наставление, которое он услышал от тебя.

Читают и *tanfa'uhu «поможет ему»* — в именительном падеже, и *tanfa'ahu «да поможет ему»* — в винительном, если полагают, что во фразе есть значение пожелания (*tarajjī*)[36].

Табари: Или будет размышлять? И да поможет ему размышление и наставление!

---

[34] Это толкование, которое восходит только к Ибн Зайду, расходится с многочисленными версиями рассказа, приведенными выше, где говорится, что пришедший слепой уже был мусульманином. В толковании Замахшари на следующий айат говорится, что такое толкование может быть следствием того, что местоимение «он» в этом и следующем айатах понимается как относящееся не к слепому, а к мекканскому богачу, не принявшему ислам.

[35] Форма — результат аналогичной трансформации: *yatadhakkaru* — *yat(a)dhakkaru* — *yadhdhakkaru*. Обратим внимание на то, что на стыке двух айатов возникает игра слов, основанная на приеме, который в арабской риторике называется *tajnīs* (парономасия), то есть на сближении слов на основе сходного их звучания: *yazzakkā aw yadhdhakkaru*... В данном случае игра слов еще заметнее за счет того, что оба слова имеют нестандартную форму.

[36] В стандартном печатном тексте Корана выбран вариант с винительным падежом.

Читают также и в именительном падеже *tanfa'uhu «поможет ему»*, присоединяя этот глагол как однородный член к глаголу *yadhdhakkaru*[37].

Ибн Касир: Или внемлет увещеванию и удержится от запретного.

Замахшари: Или внемлет Слову и поможет ему твое увещевание, наставит его в повиновении[38].

Говорили также, что местоимение *«он»* относится к тому, кто не уверовал, и тогда смысл: может быть, он очистится, приняв ислам, и твои слова побудят его принять истину[39].

Читают и и *tanfa'uhu «поможет ему»* — в именительном падеже, и *tanfa'ahu «да поможет ему»* — в винительном.

5. *А тот, кто не нуждается*[40], أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى (٥)

---

[37] Табари исходит из того, что вариант с винительным падежом основной и общепринятый.

[38] Только Замахшари предлагает, казалось бы, естественное толкование, основанное на отождествлении *dhikrā* в этом айате, как и однокоренное с ним слово *tadhkira* в следующем фрагменте, с кораническим откровением, хотя во многих версиях рассказа об Ибн Умм Мактуме понятно, что слепой просит Пророка почитать ему Коран. Яснее всего это выражено в версии рассказа, которую приводит тот же Замахшари, см. выше.

[39] Эта альтернативная версия толкования айатов 3-4 исходит не из контекста, с которым она явно не в согласии, а из понимания глагола «очиститься» в Коране в значении «принять ислам», см. выше, толкование на стих (79:18).

[40] Глагол *istaghnā* «не нуждаться, не испытывать нужды, считать себя самодостаточным и т. д.» встречается в Коране 4 раза, в одном случае он относится к Аллаху и с данным контекстом не соотносится (64:6). Зато другие три контекста образуют яркую и запоминающуюся смысловую перекличку. В айате (80:5) речь идет о том, что Пророк обращает свою проповедь к тому, *«кто не нуждается»*. В айатах (96:6-7) речь идет о том, что тот, кто *«не нуждается, считает себя самодостаточным»*, тот переходит грань в ослушании Господа, восстает против Него. В айатах (92:8-10) говорится о судьбе такого человека: *«Но кто скупился, считая себя самодостаточным (istaghnā), и считал ложью прекраснейшее, тому Мы облегчим к тягчайшему»*. Для человека, хорошо знающего коранический текст, оба айата сразу приходят на ум, когда он читает (80:5).

6. *К нему ты оборачиваешься,* فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ (٦)

7. *Хотя не ты в ответе за то, что он не очищается.* وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ (٧)

Стих 5: «А тот, кто не нуждается»:

Джалалайн: Не испытывает нужды — ибо богат.

Табари: Тот, кто не испытывает нужды ни в чем, поскольку богат.

Говорят, что это ниспослано об ал-'Аббасе или об 'Утбе ибн Раби'а и Шайбе ибн Раби'а.

Ибн Касир: Это касается богача.

Замахшари: комментария нет.

Стих 6: «К нему ты оборачиваешься»:

Джалалайн: Читают также *taṣṣaddā* с удвоением *ṣ* за счет ассимиляции второго *t*[41];
taṣaddā — поворачиваешься и обращаешься к нему.

Табари: комментария нет.

Ибн Касир: Ты к нему обращаешься с надеждой, что он выберет прямой путь.

Замахшари: Читают также *taṣṣaddā* с удвоением *ṣ* за счет ассимиляции *t*.

Абу Джа'фар [ибн Джарир ат-Табари] читал также *tuṣaddā* в страдательном залоге в значении «о нем тебе бросают вызов», поскольку употребляется также и в отношении противостояния, соперничества[42].

---

[41] Данная форма понимается как результат многократно повторенной в этой и предыдущих сурах трансформации: *tataṣaddā — tat(a)ṣaddā — taṣṣaddā.*

[42] Можно заметить, что в нашем издании тафсира Табари это мнение не приводится.

Стих 7: «Хотя не ты в ответе за то, что он не очищается»:

Джалалайн: *lā yazzakkā* «не *очищается*» — «не верует» (*lā yu'minu*).

Табари: Разве ты в ответе за то, что он не очищается принятием ислама?

Ибн Касир: С тебя не будет спрошено, если к нему не придет очищение.

Замахшари: Тебя не постигнет беда, если он не очистится исламом.

8.	*А тот, кто пришел к тебе, будучи устремлен*	وَأَمَّا مَن جَاءَكَ يَسْعَىٰ (٨)
9.	*И страшась,*	وَهُوَ يَخْشَىٰ (٩)
10.	*Ты от него отвлекаешься.*	فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ (١٠)

Стихи 8-9: «А тот, кто пришел к тебе, будучи устремлен и страшась»:

Джалалайн: *yas'ā «стремиться (со рвением), быть устремленным»* — обстоятельственное определение (*ḥāl*) к глаголу *jā'a «пришел»*.

«*Страшась*» — боясь Аллаха.

Табари: Этот слепой, что пришел к тебе со рвением, который боится Аллаха и страшится Его.

Ибн Касир: Тот, кто стремится к тебе, надеется, что твои слова наставят его на прямой путь.

Замахшари: *yas'ā* — являет рвение в следовании благу.

«*Страшась*» — страшась Аллаха.

А говорили, что смысл: «хотя и боится неверных, которые могут причинить ему вред за то, что он пришел к тебе».

Еще говорили: «хотя и боится споткнуться, так как нет у него поводыря»[43].

Стих 10: «Ты от него отвлекаешься»:

Джалалайн: *talahhā «отвлекаешься»* — в этом слове из исходной формы *tatalahhā* опущено одно *t*.

Табари: Ты от него отворачиваешься, занимаешься другим, а его не замечаешь.

Ибн Касир: Ты занимаешься другим, не им.

Из этого следует повеление Аллаха Своему посланнику не выделять никого увещеванием, но равно обращать его к знатному и безродному, к бедному и богатому, к хозяину и рабу, к старому и малому. Затем уже Аллах поведет прямым путем, кого пожелает, ибо Он — Премудр и Всезнающ.

Замахшари: Ни поворачиваться к кому-то и ни отворачиваться от кого-то, в смысле выделять одного и обделять другого, не следует. Всевышний как бы говорит: «Особенно такому, как ты, нельзя поворачиваться к богатому и отворачиваться от бедняка».

Часть 2 (11-16): Величие Корана

11. *Но нет! Это — напоминание, —* كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (١١)

12. *И кто пожелает, вспомнит его, —* فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ (١٢)

Параллельное место для этих двух айатов: «*Но нет! Это — напоминание (inna-**hu** tadhkira), и кто пожелает, вспомнит его (dhakara-**hu**)*» (74:54:55). Единственное различие между двумя контекстами: местоимение, которое переведено как «*это*», — разное.

---

[43] Напомним, что лишь в одной, и не главной, из версий рассказа об Ибн Умм Мактуме упоминался его поводырь. Можно отметить определенную перекличку между айатами, связанными употреблением одного и того же глагола «*стремиться*» — (79:25) и (80:9). В предыдущей суре этот айат говорит о том, что человек в Судный день вспомнит все, к чему стремился в этой жизни, а здесь — о том, к чему стремится верующий в этой жизни.

В первом случае оно мужского рода (*inna-**hu***), во втором — женского рода (*inna-**hā***), что создает проблему для комментаторов, поскольку во втором айате местоимение в обоих случаях мужского рода[44].

Решений предлагается два, как мы увидим ниже.

Первое — считать, что местоимения из двух соседних айатов относятся к разным обозначаемым, и к первому местоимению подобрать в качестве обозначаемого то понятие, выражаемое словом женского рода, которое подходит к смыслу контекста (Табари, Ибн Касир, Суйути). Такими словами оказываются слова «сура» (*sūra*), или данные айаты (*āyāt*), или поучение (*ʻiẓa*), или «назидательный урок» (*ʻibra*), или завет (*waṣiyya*).

Второе — считать, что оба местоимения в соседних айатах относятся к одному и тому же обозначаемому — *tadhkira «напоминание»*, но первое местоимение согласуется с формой этого слова, ибо оно женского рода, а второе — с его смыслом, ибо оно употреблено в значении *dhikr* «поминание» или *waʻẓ* «проповедь, поучение» (оба — м. р.) (Замахшари)[45].

Стих 11: «Но нет! Это — напоминание»:

Джалалайн: *kallā* — Нет, не поступай подобным образом[46].
«Это» (*inna-**hā***) — сура или данные айаты.
«Напоминание» — поучение (*ʻiẓa*) творениям Божиим.

Табари: *kallā* — Всевышний говорит: Не так следует поступать, Мухаммад, когда ты хмуришься в лицо тому, кто приходит к тебе ревностно и страшась Господа, и поворачиваешься к тому, кто не нуждается.

«Это» (*inna-**hā***) — это поучение (*ʻiẓa*) или эта сура;

---

[44] Несогласованность между местоимениями хорошо видна из буквального дословного перевода: «***Она** — напоминание, и кто пожелает, вспомнит **его***».

[45] Легко заметить, что какое бы решение мы ни выбрали, смысл будет практически одинаков. Собственно, он и с самого начала ясен, непонятно только употребление местоимений. Эту непонятность и пытаются разъяснить комментаторы, сохраняя исходный смысл высказывания.

[46] Частица *kallā* в обоих случаях (80:11; 80:23) является скрепом. Через противопоставление эта частица устанавливает связь между смысловыми фрагментами суры.

«напоминание» (*tadhkira*) — поучение (*'iẓa*) или назидательный урок (*'ibra*)[47].

Ибн Касир: *«Это»* (*inna-**hā***) — эта сура или этот завет (*waṣiyya*) о равенстве между людьми относительно передачи знания, в чем и сильные и слабые должны быть равны;

«напоминание» (*tadhkira*) — Катада и Судди говорили: «Имеется в виду Коран».

Замахшари: *kallā* — предупреждение тому, кто получил упрек, чтобы он больше не повторял подобного;

«напоминание» (*tadhkira*) — поучение (*maw'iẓa*), которому следует внимать и поступать согласно ему.

Стих 12: «И кто пожелает, вспомнит его»:

Джалалайн: *«вспомнит»* — выучит наизусть и внемлет поучению.

Табари: *«вспомнит его»* — вспомнит ниспослание Аллаха и Его откровение.

Местоимение *hā «это, букв. она»* в предыдущем айате (*inna-**hā***) относится к суре, а местоимение *hu «он»* здесь (*dhakara-**hu***) относится к ниспосланию и откровению.

Ибн Касир: Имеется в виду: кто захочет, станет поминать Аллаха во всех своих делах.

Возможно также, что местоимение *«его»* относится к откровению (*waḥy*), поскольку контекст указывает на это.

Замахшари: *«вспомнит»* — будет помнить и хранить его;

«вспомнит его» — местоимение поставлено в мужской род, поскольку слово *tadhkira* (ж. р.) употреблено в значении *dhikr* «поминание» и *wa'ẓ* «проповедь, поучение» (оба — м. р.).

13. В списках почитаемых,	فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ (١٣)
14. Возвышенных, очищенных,	مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ (١٤)

[47] У Табари толкование до некоторой степени тавтологично, поскольку слово «поучение» повторяется в нем дважды как эквивалент и подлежащему (выраженному местоимением), и сказуемому данного предложения.

ЛЕКСИКА: Слово *ṣuḥuf* (ед. ч. — *ṣaḥīfa*), которое обычно переводят на русский язык как «свитки», мы перевели как «*списки*». Дело в том, что, как показал А. Джеффери, это слово южноаравийского или эфиопского происхождения, где этот корень передает идею письма или записи[48], не имеет специфического значения «свиток», то есть свернутый в рулон записанный текст. В своем словаре Лэйн утверждает, что слова *kurrāsa*, *muṣḥaf*, *ṣaḥīfa*, *kitāb*, *daftar* имеют практически один и тот же смысл (см. корневую статью «*ṣ-ḥ-f*»). Коран же, в отличие от Торы, никогда не имел вида свитка. Его письменный свод, называемый *muṣḥaf*, всегда имел вид кодекса, то есть сшитых или каким-то иным образом скрепленных листов, а в данном случае речь идет о Коране. Всего это слово в Коране употреблено 8 раз, причем только во множественном числе. Вопрос о переводе этого слова тогда, когда речь идет о *ṣuḥuf* Мусы и Ибрахима (53:36; 87:18-19) или когда речь идет о развернутых *ṣuḥuf* (74:52; 81:10), помещенных в явный эсхатологический контекст, мы оставляем открытым. Скорее всего, и там речь идет не о виде списка, а о роде его — запись, список, нечто записанное — независимо от формы. Однако в данном контексте, равно как и в (98:2): «*посланник от Аллаха, который читает очищенные списки (ṣuḥuf)*», перевод «свитки» не точен, ср. также (20:133).

Стихи 13-14: «В списках почитаемых, возвышенных, очищенных»:

Большинство комментаторов дают толкование сразу на два айата вместе.

Джалалайн: «*в списках*» — второе сказуемое к подлежащему «*это*», поскольку предыдущий айат — это вводное предложение (*i'tirāḍ*)[49];

«*почитаемых*» — находящихся у Аллаха»;

---

[48] См.: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Leiden, 2007. С. 192–194.

[49] Суйути хочет сказать, что слова после вводного предложения не могут рассматриваться как то, чем управляет первое сказуемое — *tadhkira* «*поминание*», а значит, это — второе сказуемое.

«возвышенных» — в небесах;
«очищенных» — избавленных от прикосновения шайтана.

Табари: Всевышний говорит, что это *«напоминание»* — *«в списках почитаемых, возвышенных, очищенных»*, то есть на хранимой скрижали[50], и у Аллаха оно возвышено и очищено.

Ибн Касир: Эта сура или это поучение, причем оба этих толкования неразрывно связаны друг с другом, более того, весь Коран — *«в списках почитаемых»*, то есть возвеличенных, окруженных почетом;
«вознесенных» — высоких уделом;
«очищенных» — от осквернения, добавлений и убавлений.

Замахшари: *«в списках»* — определение к слову *«напоминание»*; имеется в виду, что оно зафиксировано в списках, скопированных со скрижали;
«почитаемых» — находящихся у Аллаха;
«вознесенных» — на небо или высоких уделом;
«очищенных» — от прикосновений шайтанов, ибо к ним прикасаются только руки чистых ангелов.

Говорили, что имеются в виду писания пророков, о которых слова *«Это — в списках первых...»* (87:18).

Ибн ʻАраби: Приводит параллельное место из суры «Падающее»: *«Это Коран благородный в книге сокровенной. Прикасаются к нему только очищенные»* (56:77-79)[51].

15. В руках писцов, بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥)

16. Досточтимых, благих. كِرَامٍ بَرَرَةٍ (١٦)

---

[50] Хотя указаний на то, какую форму имеет то, что записано на «хранимой скрижали», у Господа нет, само слово «скрижаль» (*lawḥ*) не предполагает, что эта запись имеет форму свитка.

[51] Комментаторы не вполне согласны в том, о каких именно списках идет речь. Табари, Суйути, и к тому же, по-видимому, склоняется Ибн ʻАраби, полагают, что речь идет о записях на самой хранимой скрижали. Замахшари и Ибн Касир — что речь идет о списках, сделанных с текста на хранимой скрижали, то есть, возможно, о Коране явленном, данном в откровении.

ЛЕКСИКА: Слово *safara* (мн. ч. от *sāfir*) *«писцы»* в Коране употреблено только один раз, в этом айате. Джеффери, ссылаясь на Суйути, указывает, что ранние авторитеты полагали, что это набатейское слово со значением «чтецы» (*qurrā*). В Библии *софер* обозначает писца, однако сам Джеффери полагает, что слово скорее происходит из сирийского, то есть из христианского арамейского языка, чем из еврейского. Дело в том, что термины, связанные с искусством письма в арабском, — чаще всего сирийского происхождения[52].

Стих 15: «В руках писцов»:

Джалалайн: *«писцов»* — переписчиков, копирующих их с хранимой скрижали.

Табари: Слово *safara* — мн. ч. от *sāfir*.

Толкователи расходились во мнениях относительно того, что это слово означает.

- Одни говорили: Это писцы (*kataba*). Так утверждали ‘Али[53] со ссылкой на Ибн ‘Аббаса и Катада.
- Иные говорили: Это чтецы (*qurrā*). Так утверждал Катада.
- Иные говорили: Это ангелы. Так утверждал Ибн ‘Аббас, а Ибн Зайд говорил: «Это те, кто подсчитывает дела»[54].

Правильнее всего из этих суждений то, согласно которому это ангелы, которые передают (*yasfirūna*) между Аллахом и Его посланником откровение, ведь посол (*safīr*) какого-то народа — это тот, кто устраивает между людьми соглашение, и еще говорят:

---

[52] См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Ал-Иткан фи ‘улум ал-Кур’ан. Каир, 1978. Т. 1. С. 181, где Суйути ссылается на мнение Ибн ‘Аббаса в изводе Ибн Аби Хатима; Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur’ān. Leiden, 2007. С. 171.

[53] Вероятнее всего, имеется в виду не ‘Али ибн Аби Талиб, который был намного старше Ибн ‘Аббаса, а ‘Али ибн Аби Талха, один из основных передатчиков его толкования.

[54] Легко заметить, что одним и тем же авторитетам приписываются различные мнения.

safartu bayna-l-qawm в смысле «Я устроил между людьми соглашение».

На основании толкования, которое мы предложили, можно понимать это слово как обозначающее и писцов, и чтецов, так как среди ангелов есть и те, что читают писания, и те, что передают их от Аллаха Его посланникам.

Ибн Касир: Ибн ʻАббас, Муджахид, ад-Даххак и Ибн Зайд говорили, что это ангелы.

Вахб ибн Мунаббих говорил, что имеются в виду сподвижники Мухаммада.

Катада говорил, что это чтецы.

Ибн Джурайдж передавал от Ибн ʻАббаса, что *safara* по-набатейски значит «чтецы».

Ибн Джарир же говорил: Правильно мнение, что *safara* — это ангелы, а обозначает слово *safara* посредников между Аллахом и Его творениями. Поэтому о том, кто устраивает соглашения и добрые отношения между людьми, говорят *safīr* «посол».

Бухари говорил: *safara* — это ангелы, а глагол *safara* значит «быть посредником, устраивать дела между людьми». Поэтому ангелы, передающие откровение Всевышнего, уподоблены послу (*safīr*), который устраивает добрые отношения между людьми.

Замахшари: *safara* — это писцы (*kataba*), которые копируют писания со скрижали.

Говорили, что *safara* — это чтецы. Говорили еще, что это сподвижники посланника Аллаха.

Ибн ʻАраби: Вахб ибн Мунаббих говорил, что Всевышний в словах *«руками писцов, почтенных, благих»* (80:15-16) имел в виду сподвижников Мухаммада.

Кади[55] говорит: «Сподвижники Мухаммада были почтенными, благими, но не они имеются в виду в этом айате и даже близко к упоминаемым не подходят. Эти слова употреб-

---

[55] Имеется в виду сам Ибн ʻАраби.

ляются исключительно в отношении ангелов и никого кроме них»[56].

В «Сахихе» передается от 'Аиши, что посланник Аллаха сказал: «Тот, кто читает Коран, выучив его наизусть, будет вместе с писцами почитаемыми, благими, а тому, кто читает Коран и кто блюдет его завет, хотя это и трудно ему, двойная награда».

Стих 16: «Досточтимых, благих»:

Джалалайн: «*почитаемых, благих*» — покорных Всевышнему Аллаху; имеются в виду ангелы.

Табари: Обсуждает только грамматический вопрос: мн. ч. *barara* «*благие*» должно по правилам быть образованным от слова *bārr*, однако принятое единственное число — это *barr* без долготы.

Ибн Касир: Имеется в виду, что природа их благородна, прекрасна и достойна, а нравы и дела их — благие, чистые, совершенные. Отсюда следует, что хранители и передатчики Корана должны быть здравыми и мудрыми в словах и делах.

Имам Ахмад передавал от 'Аиши, которая говорила: Посланник Аллаха говорил: «Кто читает Коран искусно — тот вместе с писцами досточтимыми, благими, а кто читает Коран, хотя ему трудно это, — тому двойная награда»[57].

Замахшари: *barara* «*благих*» — значит богобоязненных (*atqiyā'*).

---

[56] Как и в случае со «*списками*», есть два толкования слова «*писцы*». Согласно одному, имеются в виду ангелы, то есть существа потусторонние, сверхъестественные. Согласно другому — существа земные, люди, прежде всего сподвижники Мухаммада, переписчики и чтецы Корана.

[57] Отметим, что версия этого хадиса, приведенная Ибн 'Араби выше со ссылкой на «Сахих» Бухари, и версия, приведенная Ибн Касиром со ссылкой на «Муснад» Ахмада ибн Ханбала, различаются.

Вставка 1 (17): Неверие и неблагодарность человека:

17. *Да сгинет человек! Сколь велико в нем неверие!*[58] قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (١٧)

Айат (80:17) имеет отдельное **обстоятельство ниспослания**, что позволяет предположить, что этот единичный стих не был ниспослан вместе с остальными айатами, окружающими его, а вставлен между ними как раз на границе двух фрагментов.

Теоретически он может рассматриваться как завершение предшествующего фрагмента, образуя контрапункт с его содержанием: сколь возвышен Коран и сколь велико неверие человека. Тогда слово *akfara* должно выражать идею неверия, а сам этот айат перекликается со стихом (80:12): кто пожелает, вспомнит его — но насколько же велико неверие человека.

Этот айат может также рассматриваться и как начало следующего фрагмента, и тогда слово *akfara* может выражать как мысль о неверии, так и идею неблагодарности, лексически тоже возможную.

Оба варианта возможны, тем более что проверить, каково в Коране точное значение словоформы *akfara*, нельзя, так как она встречается в тексте один раз, только в этом айате.

В любом случае этот айат перекликается со следующим вставным айатом (80:23): данный айат о неверии или неблагодарности человека, второй айат — о его нежелании исполнять заповеди Закона[59].

Стих 17: «Да сгинет человек! Сколь велико в нем неверие!»:

Обстоятельства ниспослания: Ибн ал-Мунзир выводил от ‘Икримы, что это было ниспослано о ‘Утбе ибн Аби Лахабе, когда он сказал: «Я не верую в Господа звезды»[60].

---

[58] Либо «*Да сгинет человек! Сколь он неблагодарен!*».

[59] Обратим внимание на формальный момент. Айаты 17 и 23 завершаются одинаковым выражением, хотя и несколько различающимся по смыслу и синтаксической структуре: *mā akfarahu* — *mā amarahu*.

[60] В тафсире Куртуби со слов Ибн ‘Аббаса говорится, что ‘Утба уверовал, а когда было ниспослано «*Клянусь звездой*» (сура 53), он отступил от веры и сказал: «Я верую в Коран целиком, кроме звезды». Тогда Аллах ниспослал эти слова.

Комментаторы обсуждают два вопроса.

Первый — кто имеется в виду в формуле проклятия и что точно она означает? Единое мнение всех комментаторов — хотя упомянут человек вообще, но имеется в виду неверный. Другими словами, это не проклятие всему роду человеческому.

Джалалайн: «*Да сгинет человек!*» — значит: «Будь проклят неверный!».

Табари: Смысл этих слов: «Будь проклят человек не уверовавший, сколь велико его неверие».

Подобное утверждал Муджахид, указывавший, что имеется в виду неверный. То же говорил и Суфйан.

Ибн Касир: Всевышний говорит эти слова в осуждение тех, кто отрицает воскресение и восстание из мертвых.

Ад-Даххак от Ибн ʻАббаса передавал: Слова «*Да сгинет человек*» имеют смысл «Будь проклят человек». То же говорил и Абу Малик. Имеется же в виду тот род людей, что все считают ложным без всякого основания, а просто по неверию и отсутствию знания.

Замахшари: Слова «*Да сгинет человек*» — это проклятие ему, и это худшее из проклятий, ибо смерть — наихудшее из мучений и ужасов этого мира. Ничего сильнее и страшнее и придумать нельзя, чем сведение вместе в проклятии двух концов: жизни и смерти[61].

Второй вопрос — как следует понимать конечную часть айата, фразу *mā akfarahu*? Комментаторы предлагают две принципиально разные интерпретации этой синтаксически двусмысленной конструкции, которые практически невозможно одновременно выразить в переводе.

---

[61] Замахшари, по-видимому, имеет в виду последовательность тем, поскольку в череде айатов здесь чередуются смерть и жизнь: проклятие, то есть угроза смерти — зарождение жизни — снова смерть — конечное воскресение. Человек все время ощущает себя на тонкой грани, отделяющей одно от другого, которую он переходит туда и обратно по воле Божией.

Джалалайн: *mā akfarahu* — это вопрос: «Что подвигло его к неверию?»

Табари: По поводу слов *mā akfarahu* есть два мнения: одно — что это оборот восклицания по поводу его неверия; второе — вопрос: «Что подвигло его к неверию?»

Ибн Касир: Ибн Джурайдж говорил: Слова *mā akfarahu* — значат: «Сколь сильно его неверие!»

Ибн Джарир говорил, что, возможно, имеется в виду: «Что же подвигло его к неверию и заставило отрицать будущую жизнь?» Это же передавал Багави от Мукатила и Калби.

Катада говорил: «Слова *mā akfarahu* — значат: “Как же проклят он!”[62]».

Замахшари: *mā akfarahu* — оборот восклицания по поводу того, сколь велика неблагодарность человека за благодеяния Аллаха. И далее Он описывает состояние человека от создания его и до конца, когда он утопает в благодеяниях Аллаха, будучи столь неблагодарен по отношению к тому, за что должен благодарить, и беззаботен относительно того, что его ждет[63].

Часть 3. Фрагмент А (18-22): Творение и воскресение человека

Четыре айата, входящие в этот фрагмент после начального риторического вопроса, рисуют в несколько штрихов весь жизненный путь, предназначенный человеку: рождение — смерть — воскресение. Этот путь отражен в трех совершенно ясных глаголах: *khalaqa «сотворил»*, *amāta «умертвил»*, *anshara «воскресил»*. Комментаторы расходятся лишь в комментариях относительно того, что именно упомянуто между сотворением и смертью. Одни (Суйути,

---

[62] Фактически Катада предлагает третью интерпретацию айата, когда обе части айата варьируют одну и ту же тему: «Будь проклят человек! Как же проклят он!», однако синтаксически вторая часть в его интерпретации — это оборот восклицания.

[63] Можно заметить, что Суйути, Табари и Ибн Касир для истолкования айата выбирают тему неверия, а Замахшари — тему неблагодарности.

Табари) полагают, что айаты 19 и 20 описывают физиологический процесс рождения от зачатия до выхода из утробы матери. В таком случае фактически вся жизнь человека от рождения до смерти остается не отраженной в этом описании. Другие (Ибн Касир, Замахшари) полагают, что глагол *qaddara*, который мы перевели как «соразмерил», но который означает также и «рассчитал, определил, предопределил», и весь айат 20 *«Потом облегчил его путь»* относятся именно к жизненному пути человека после рождения. Ибн Касир склоняется к трактовке в духе предопределения, в то время как Замахшари более склонен видеть в этих словах идею того, что Господь направил человека к добру и облегчил ему путь добра, а к злу человек уклоняется сам. Такая разница в трактовке соответствует общим идеологическим установкам Ибн Касира и Замахшари.

18. *Из чего Он сотворил его?*	مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (١٨)
19. *Из капли сотворил его и соразмерил,*	مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ (١٩)
20. *Потом облегчил ему путь,*	ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ (٢٠)
21. *Потом его умертвил и похоронил,*	ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ (٢١)
22. *Потом, когда пожелает, его воскресит.*	ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ (٢٢)

Стих 18: «Из чего Он сотворил его?»:

Джалалайн: Это вопрос, содержащий утверждение. Дальше Он разъясняет это утверждение.

Табари: Всевышний спрашивает: Из чего же Он сотворил человека, не верящего в своего Господа, чтобы он мог гордиться и превознестись над повиновением Господу и утверждением единства Его! Затем Всевышний разъясняет, из чего Он сотворил его.

Ибн Касир: Затем Всевышний разъясняет человеку, как Он его создал из вещи ничтожной, сообщает, что Он способен вернуть человека к жизни, которую сначала дал ему.

Замахшари: Смысл этих слов: «Из какой ничтожной вещи Он его сотворил?» Затем же Он разъясняет, что имел в виду.

Стих 19: «Из капли сотворил его и соразмерил»:

Джалалайн: «*из капли*» (*nuṭfa*) — из сгустка (*ʻalaqa*), потом из сгустка крови (*muḍgha*)[64] и далее до конца творения его.

Табари: «*соразмерил*» — по стадиям: сначала капля, потом сгусток, потом сгусток крови и так все состояния его, пока он в утробе матери.

Ибн Касир: «*соразмерил*» — определил срок его жизни, пропитание его, чем он будет заниматься, счастлив будет или несчастлив.

Замахшари: «*соразмерил*» — подготовил его к тому, что ему на благо, что дано именно ему, ср. «*...Он создал всякую вещь и размерил ее мерой*» (25:2)[65].

Стих 20: «Потом облегчил ему путь»:

В толковании этого айата тоже можно выделить две линии в зависимости от того, как понимается смысл, передаваемый словом «*путь*».

---

[64] Слово *nuṭfa* встречается в Коране 12 раз, слово *ʻalaq* или *ʻalaqa* — 6 раз, слово *muḍgha* — 3 раза, причем все они употребляются в тексте только в рассказе о творении человека и его внутриутробном развитии. Укажем два контекста, где эти три слова встречаются вместе (22:5; 23:13-14), ибо именно на них фактически ссылаются комментаторы в своем толковании.

[65] Выделим две линии комментирования айата: Суйути и Табари — усматривают в нем указание на стадии внутриутробного развития ребенка как стадии творения его Всевышним, см. (22:5; 23:14; 40:67); Ибн Касир и Замахшари — видят в нем указание на определение всей его дальнейшей жизни после рождения. В соответствии со вторым толкованием глагол *qaddara* лучше перевести «предопределил».

Джалалайн: *sabīl* «*путь*» — путь выхода из утробы матери.

Табари: *sabīl* «*путь*» — *ṭarīq* «дорога»[66].

Толкователи расходились во мнениях относительно того, какой путь Он облегчил человеку.

Одни говорили: выход из утробы матери. Так утверждали Ибн 'Аббас, Абу Салих, Судди, Катада.

Иные говорили: путь различения истины и лжи; Всевышний говорит: Мы разъяснили его, научили ему и облегчили следование по нему.

Так, Муджахид говорил: Это — как слова Его «*Мы ведь повели его по пути либо благодарным, либо неблагодарным* (*kafūr*)» (76:3).

Ал-Хасан говорил: «Это путь добра».

Ибн Зайд говорил по поводу этих слов: «Он направил его к исламу и облегчил путь к нему. Путь здесь — это путь ислама».

По моему мнению, более правильно первое мнение: «путь — это выход из утробы матери».

Мнение это нам кажется более верным потому, что оно лучше согласуется с явным смыслом айата, ведь и до и после него говорится о сотворении человека, о создании его тела и его судьбе. Значит, то, что посередине, должно быть в согласии с этим смыслом.

Ибн Касир: 'Ауфи от Ибн 'Аббаса передавал: «Облегчил ему выход из утробы матери». То же говорили 'Икрима, ад-Даххак, Абу Салих, Катада, Судди. Это мнение предпочел Ибн Джарир.

---

[66] Смысл этого толкования общеизвестного слова через общеизвестное слово мне не совсем понятен, однако оно довольно частотно в Коране. Любой из трех основных терминов, обозначающих «путь, дорогу», *sabīl*, *ṭarīq*, *ṣirāṭ*, обычно толкуются друг через друга. Укажем только несколько моментов. Слово *sabīl* (176 коранических контекстов) намного более частотно, чем слово *ṭarīq* (9 контекстов). Слово *sabīl* — единственное слово, обозначающее «путь», которое встречается в раннемекканских текстах, причем только однажды, именно в этом айате (80:20) (см.: Dmitry Frolov. Path or Way // Encyclopaedia of the Qur'ān. Vol. 4. Leiden, 2004. С. 28–31).

Муджахид же говорил, что это — как слова Его «*Мы ведь повели его по пути либо благодарным, либо неверным*» (76:3), то есть разъяснили ему путь и облегчили ему следование по нему. То же утверждали ал-Хасан и Ибн Зайд. Это мнение предпочтительнее, а Аллах знает лучше.

Замахшари: Смысл этих слов: облегчил ему выход из утробы матери.

Либо же это путь, который он выбирает из путей добра и зла, по воле и способности, данной ему, ср. (76:3).

От Ибн ʻАббаса передают: Смысл айата: «Он разъяснил ему путь добра и зла»[67].

Стих 21: «Потом его умертвил и похоронил»:

Джалалайн: «*похоронил*» — поместил его в могилу.

Табари: Потом забрал его дух и умертвил после этого: «*похоронил его*» — ведь это Всевышний повелел рабам Своим хоронить умерших, чтобы у них была могила.

Ибн Касир: После сотворения человека Он умертвил его и похоронил его в смысле: определил ему могилу.

Замахшари: «*похоронил*» — даровал ему могилу, в которой тот покоится, и не оставил его брошенным на поверхности земли на съедение хищникам и птицам в отличие от других животных.

Стих 22: «Потом, когда пожелает, его воскресит»:

Джалалайн: *ansharahu* «*воскресит его*» — пробудит для воскресения (*baʻth*).

Табари: Воскресит его и вернет к жизни после смерти.

---

[67] В комментировании айата заметны две линии толкования. Одна — что имеется в виду путь выхода из утробы матери, согласующийся с общим контекстом творения человека (Табари, Замахшари, Суйути). Другая — что имеется в виду путь добра и истины, то есть путь ислама (Ибн Касир).

Ибн Касир: Воскресит его после смерти; а слова *ba'th* и *nushūr* имеют один смысл.

Ср. *«Из его знамений — что Он сотворил вас из праха, а потом, когда вы — уже люди, вы распространяетесь (tantashirūn)»* (30:20); *«...посмотри на кости, как Мы их поднимаем, а потом одеваем мясом...»* (2:259).

Ибн Аби Хатим передавал через Абу Са'ида от Пророка, который сказал: «Все в человеке обратится в прах, кроме косточки его копчика».

Люди спросили: «А что это, посланник Аллаха?» Он ответил: «Это что-то вроде горчичного зерна, из которого вы будете созданы»[68].

Этот хадис твердо зафиксирован в обоих «Сахихах» от Абу Хурайры, но без добавленного вопроса, и дословно он звучит так: «Все в человеке подлежит тлену, кроме кости копчика, и из нее он будет сотворен и на ней построен».

Замахшари: *ansharahu «воскресит его»* — создаст (*ansha'ahu*) его новым созиданием.

Читают также *nashara* с тем же значением.

Вставка 2 (23): Неисполнение человеком повелений Господа:[69]

23. Так нет же! Не совершает он того, что повелел Он![70]

كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ (٢٣)

---

[68] Смысл толкований этого прозрачного по смыслу айата — установление эквивалентности разных слов, обозначающих в Коране идею воскресения, оживления, восстания из мертвых.

[69] Комментаторы, как можно увидеть, предлагают два взаимоисключающих толкования этого айата. Мы выбрали в качестве заглавия то, которое более частотно, однако надо заметить, что оба толкования хорошо вписываются в контекст.

[70] Либо согласно другому толкованию: *«Но нет! Не совершает Он пока то, что постановил».*

Комментаторы рассматривают два вопроса.

Первый — что значит в данном контексте слово *kallā*, употребленное в этой суре во второй раз. Толкования сходятся на том, что оно, что предполагается его семантикой, выражает некое противопоставление, однако расходятся в том, к кому оно относится. Доминирующая версия — оно относится к человеку и содержит предупреждение ему не быть неблагодарным за то, что Бог сотворил его, и отказаться от пренебрежения Законом. Вторая версия — оно соотнесено со Всевышним, который может воскресить человека, но нет, пока не делает этого, ибо не вышел срок.

Второй — что значит остальная часть айата. Версии истолкования соответствуют пониманию функции и значения *kallā*. По одной версии — речь идет о неисполнении человеком повелений Всевышнего. По другой — о том, что Господь, который может воскресить человека, пока не делает этого[71].

Джалалайн: *kallā* — значит: «Воистину» (*ḥaqqan*)[72];
«не исполняет» — не делает;
«то, что повелел» — его Господь.

Табари: Всевышний говорит: «Так нет! Не так обстоит дело, как говорит неверующий человек, когда он утверждает, что отдал положенное Аллаху от себя и своего имущества. Он не выполнил того, что велено, и не исполнил возложенные на него обязанности».

Похожее мнение выражали и толкователи.

Так, Муджахид говорил: «Никто никогда не выполняет положенного». Передавший эти слова ал-Харис добавлял: «всего положенного».

Ибн Касир: Ибн Джарир говорил: Всевышний говорит: «Так нет! Не так обстоит дело, как говорит неверующий человек, когда утверждает, что он отдал положенное Аллаху от себя и своего имущества».

«Не совершает он того, что повелел Он» — он не исполняет установления, которые определил для него Аллах.

---

[71] Разные толкования айата включают в себя и разное понимание того, к какому времени относится высказывание.

[72] Это толкование расходится с лексическим значением слова *kallā*, но вполне подходит к контексту.

Ибн Аби Хатим передавал от Муджахида: «Никто никогда не выполняет положенного».

То же передавал Багави от ал-Хасана.

У древних я нашел об этом только их слова.

Мне же кажется, что смысл этих слов, а Аллах знает лучше, таков: «*Потом, когда пожелает, его воскресит. Так нет! Не совершает Он этого, как повелел Он*» — то есть не совершает этого воскресения, пока не исполнится срок и не исчерпается число сынов Адама, которым Аллах предписал явиться в этот мир, ведь Аллах повелел этому быть и предопределил. Когда же свершится все это у Аллаха, Он воскресит Свои творения и вернет их, как сотворил их в первый раз.

Ибн Аби Хатим передавал от Вахба ибн Мунаббиха: ‘Узайр, мир ему, говорил: Ангел, который приходил ко мне, говорил: «Могилы — это чрево земли, а земля — это мать творения. Когда Аллах сотворит все, что хотел сотворить, и заполнятся все могилы на всем протяжении земли, кончится этот мир, умрут все, кто на ней. Тогда земля извергнет все, что у нее во чреве, а могилы изведут то, что в них».

Это похоже на то, что мы говорили выше о смысле данного айата, а Аллах, превелик Он, знает лучше[73].

Замахшари: *kallā* — предупреждение человеку в связи с тем, в чем он погряз;

«*не исполнил*» — пока не исполнил, ведь еще длится время, не дойдя еще до предела, который установил Он, «*то, что повелел Он*» — Аллах; человек же способен нарушить любое Его повеление, и ни один человек не бывает без греха.

Часть 3. Фрагмент Б (24-32): Творение пропитания человека

Структура фрагмента: фрагмент продолжает тему предыдущего фрагмента — тему творения, однако обладает композицион-

[73] Это редкий случай у Ибн Касира, когда он строит свое толкование, не развивая мысли, высказанные древними толкователями, а в противопоставление им.

ной и смысловой целостностью и автономностью. У него есть собственные зачин и концовка, причем не рифмующиеся с остальными айатами[74]. Концовка к тому же утверждает связь этой картины творения с аналогичной картиной в предыдущей суре, поскольку айат (80:32) дословно повторяет айат (79:33).

Стих 24:

Пусть посмотрит человек на свою пищу, فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ (٢٤)

Это зачин фрагмента, и главная тема всех комментариев — выявить то поучение, которое содержится в нем.

Джалалайн: «*посмотрит*» — посмотрит и поразмыслит; «*на свою пищу*» — как она устроена и подготовлена для него.

Табари: Всевышний говорит: Пусть этот не уверовавший, отрицающий единство Бога человек посмотрит на свою пищу, которая уготована ему.

Муджахид говорил: «на пищу и питье как знамение для них».

Ибн Касир: В этих словах — указание на дары, полученные человеком от Всевышнего, и доказательство от способности оживить растения, находящиеся в омертвевшей земле, что Он может оживить тела после того, как они стали истлевшими костями и прахом.

Замахшари: Всевышний говорит: Пусть человек посмотрит на свою пищу, как Мы устроили ее для него.

25. Что Мы проливаем воду ливнем, أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (٢٥)

26. Потом рассекаем землю трещинами, ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (٢٦)

---

[74] В традиции доисламского архаического стиха (садж‘а) нерифмующиеся зачин и концовка часто выступают средством оформления целостности произведения устной словесности.

Эти два айата говорят о том, как устроен мир, чтобы давать пропитание человеку.

Стих 25: «Что Мы проливаем воду ливнем»:

Комментаторы обсуждают вопрос о синтаксической связи этого айата с предыдущим (подчеркнем, что логическая, смысловая связь между ними остается в любом случае). Выражением наличия или отсутствия этой синтаксической связи является частица, начинающая данный айат.

Табари выделяет два распространенных чтения ее:

Есть два чтения первого слова айата. Все чтецы Медины и Басры читали с *inna* как независимое самостоятельное предложение, а все чтецы Куфы читали с *anna* как придаточное предложение. Правильная позиция в этом вопросе такова: оба чтения известные, и как бы чтец ни читал, он не ошибся.

Замахшари повторяет информацию Табари и упоминает еще одно, редкое чтение:

Читают *inna* как независимое предложение и *anna* как придаточное предложение.

Ал-Хусайн ибн ʻАли читал *annā* с удлинением в значении «как» (*kayfa*).

Упомянутые три варианта в переводе на русский язык выглядят так:

- *«Пусть посмотрит человек на свою пищу. Мы проливаем воду ливнем»* (*inna*);
- *«Пусть посмотрит человек на свою пищу,* **что** *Мы проливаем воду ливнем»* (*anna*);
- *«Пусть посмотрит человек на свою пищу,* **как** *Мы проливаем воду ливнем»* (*annā* в значении *kayfa*).

Отметим, что в стандартном печатном издании Корана выбран второй, куфийский вариант.

Относительно смысла айата комментаторы говорят следующее:

Джалалайн: «*проливаем воду ливнем*» — из туч.

Табари: Всевышний говорит: Мы ниспослали с неба ливень и пролили его обильно.

Ибн Касир: «*пролили*» — низвели с небес на землю.

Замахшари: «*воду*» — сильный ливень.

Стих 26: «Потом рассекаем землю трещинами»:

Джалалайн: «*рассекаем землю*» — трещинами от растений.

Табари: Всевышний говорит: Мы протыкаем землю, и из нее поднимаются растения.

Ибн Касир: Мы бросаем в щели в ней зерна, и над землей поднимаются растения.

Замахшари: Мы рассекаем землю растениями; а возможно, смысл таков: рассекаем землю пахотой и подготовкой к севу.

27. И выращиваем на ней злаки,	فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧)
28. Виноград, кормовые травы[75]*,*	وَعِنَبًا وَقَضْبًا (٢٨)
29. Маслины, пальмы,	وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (٢٩)
30. Сады разросшиеся,	وَحَدَائِقَ غُلْبًا (٣٠)
31. Плоды и травы,	وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (٣١)

В этих айатах есть три уникальных слова, встречающихся в Коране всего один раз: *qaḍb* (80:28); *ghulb* (80:30); *abb* (80:31). Именно им посвящена большая часть комментариев, причем значение последнего слова вообще, насколько можно судить, не поддавалось надежному однозначному истолкованию.

Комментаторы столкнулись с рядом проблем, связанных с истолкованием этих айатов как целостной картины даров Всевышнего

---

[75] По другой версии, имеются в виду финики, но о них речь в следующем айате, где упоминаются пальмы.

человеку и его скоту. Во-первых, исходя из смысла концовки, кстати, пришедшей в эту суру из предыдущей, на что прямо указывает Суйути, комментаторы пытаются поделить упоминаемые дары на те, что даны человеку, и те, что даны его скотине. Всего в перечислении, как можно заметить, восемь элементов. Табари цитирует мнение Ибн 'Аббаса о том, что Всевышний создал человеку пропитание из семи видов, а значит, семь элементов в перечислении — для человека, а восьмой — для его скотины. Но какой? Из толкований понятно, что кандидатами выступают два уникальных и не совсем понятных слова *qaḍb* и *abb*, причем второе считается предпочтительным, поскольку оно стоит прямо перед концовкой фрагмента. Трудность состоит в том, что комментаторы имплицитно исходят из того, что в перечислении повторов нет, значит, оба слова вряд ли обозначают разного сорта кормовые травы для скота. Если же первое из них истолковывать по-другому (для второго слова иных вариантов практически не упоминается), то альтернативное его понимание — «финики» — опять приводит к повтору, ибо в следующем же упоминаются пальмы, по комментарию — финиковые пальмы. В результате приемлемое решение, по-видимому, так и не было найдено, что объясняет несколько пессимистический тон преданий о халифах Абу Бакре ас-Сиддике и 'Умаре ибн ал-Хаттабе, приводимых в толковании на айат 31, где оба признаются, что не понимают слова *abb*, но это не так уж и важно.

Стих 27: «И выращиваем на ней злаки»:

Джалалайн: *ḥabb «зерна, злаки»* — такие как пшеница и ячмень.

Табари: Все зерновые, которые производит земля, например пшеница и ячмень.

Ибн Касир: Все известные нам злаки.

Замахшари: Все, что жнут: пшеница, ячмень и т. д.

Стих 28: «Виноград, кормовые травы»:

ЛЕКСИКА: Слово *qaḍb* встречается в Коране только в этом айате.

Относительно *«винограда»* у комментаторов разногласий нет, Суйути в **Джалалайн** и **Замахшари** вообще оставляют это слово без комментария, **Ибн Касир** говорит, что он всем известен, а **Табари** замечает, что имеется в виду не сам плод, а растение, дающее его, — виноградная лоза.

Относительно слова *qaḍb* можно выделить два принципиально различных толкования. Одно — что имеются в виду финики, выбранное Замахшари. Другое — что имеются в виду кормовые травы, хотя формулировки предлагаются самые различные. Это мнение выбрали Суйути и Ибн Касир. Табари же приводит оба толкования, причем склоняется, по-видимому, к тому толкованию, которое приводит первым, а именно, что это финики.

Джалалайн: *qaḍb* — сочные побеги.

Табари: *qaḍb* — финики (*ruṭaba*), а жители Мекки называют этим словом люцерну и другие дикорастущие растения (*qatt*).

Такие же мнения высказывали толкователи.

Так, 'Али от Ибн 'Аббаса передавал, что *qaḍb* — это люцерна (*fiṣfiṣa*). Катада утверждал то же самое.

Ад-Даххак говорил: «это финики».

Ал-Хасан говорил: «кормовые растения».

Ибн Касир: *qaḍb* — это люцерна, которую скот ест свежей; еще ее называют словом *qatt*. Так утверждали Ибн 'Аббас, Катада, ад-Даххак, Судди.

Ал-Хасан ал-Басри говорил: «Это сено».

Замахшари: *qaḍb* — финики (*ruṭaba*).

Стих 29: «Маслины, пальмы»:

У Суйути в **Джалалайн** и у **Замахшари** на этот стих вообще нет комментария, **Табари** говорит, что имеются в виду маслины, из которых давят масло, а **Ибн Касир** указывает, что имеются в виду финиковые пальмы, плоды которых едят свежими, сушеными и т. д.[76]

---

[76] Возможно, что Замахшари и Табари никак не комментируют упомянутые в айате пальмы, чтобы избежать прямого указания на то, что финики, согласно их толкованию предыдущего айата, повторяются в перечислении дважды.

Стих 30: «Сады разросшиеся»:

ЛЕКСИКА: Слово *ghulban* встречается в Коране один раз, в этом айате.

Практически все комментаторы здесь, как и ранее, толкуют *ḥadā'iq «сады»* через синонимичное ему слово *basātīn*, причем **Табари**, как и ранее, указывает, что *ḥadīqa* — это сад (*bustān*), окруженный оградой[77].

Относительно слова *ghulban*, которое дает некую характеристику этих садов, комментаторы предлагают целый спектр толкований:

Джалалайн: *ghulban* — те, в которых много деревьев.

Табари: *ghulban* — значит «мощные, толстые» (*ghilāẓ*), и прилагательное относится к деревьям в садах.

Форма *ghulb* — мн. ч. от *aghlab* в значении «толстошеий (о человеке)».

Примерно это же говорили толкователи, по-разному формулируя свое мнение.

- Одни говорили: это сады, где деревья стоят густо и переплетаются. Так полагал Ибн 'Аббас.
- Муджахид говорил: плодовые сады.
- Иные говорили: слово обозначает все деревья вообще. Так, 'Икрима от Ибн 'Аббаса передает, что *ghulban* обозначает все деревья, что дают тень в райском саду.
- Иные говорили: высокие. Так передавал 'Али от Ибн 'Аббаса.
- Иные говорили: это благородные пальмы. Так утверждали Катада, Ибн Зайд, 'Икрима[78].

Ибн Касир: Ал-Хасан и Катада говорили: *ghulb* — это мощные благородные пальмы.

---

[77] Ср. комментарий Табари к айату (78:32).

[78] Согласно этому последнему толкованию получается, что пальмы тоже повторяются дважды.

Ибн ʻАббас и Муджахид говорили: *ghulb* — это все, что растет густо и переплетается.

Ибн ʻАббас говорил также: *ghulb* — это деревья, которые дают тень.

ʻАли ибн Аби Талха передавал от Ибн ʻАббаса: *ghulb* — это высокие деревья.

ʻИкрима говорил: это деревья с толстыми стволами, поскольку о человеке говорят *aghlab* в значении «толстошеий».

Замахшари: Возможно, имеются в виду сады, где большие толстые деревья стоят густо и переплетаются ветвями.

Стих 31: «Плоды и травы»:

ЛЕКСИКА: Слово *abb* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Главное внимание комментаторов направлено на толкование этого слова, фрукты же упоминаются в основном в противопоставлении, которое формулируют многие толкователи: «фрукты — людям, *abb* — скоту».

Суйути говорит, что некоторые утверждают, что *abb* значит «трава» (*ḥashīsh*) на языке «людей запада»[79], под которыми он, по свидетельству Джеффери, имеет в виду берберов. Сам Джеффери приводит еврейские и арамейские параллели из Таргумов и сирийского языка христиан, где глагольные формы значат «зеленеть», а номинативы — «зелень»[80].

Джалалайн: *abb* — то, на чем пасется скот; говорили еще, что это инжир[81].

---

[79] См.: Суйути. Ал-Иткан. Гл. 38.

[80] См.: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qurʼān. С. 43.

[81] Это толкование не приводит никто, кроме Суйути, хотя оно, казалось бы, могло решить проблему повторов в перечислении. Возможно, причина в том, что комментаторы исходили из наличия параллелизма между айатами 31 и 32: одно из упомянутых в айате 31 благ предназначено для людей, другое — для скота, что соответствует формулировке айата 32: *«на пользу вам и вашим скотам»*. Можно заметить, что Суйути занимает разные позиции в толковании этого слова как лексикограф и как экзегет.

Табари: (*fākiha*) *«фрукты»* — то, что едят люди из плодов деревьев, а *abb* — то, что ест скотина: трава и другие растения.

Примерно это же утверждали и толкователи. Так, ал-Хасан говорил: «*fākiha* — то, что едят сыны Адама».

Муджахид говорил: «Это — то, что едят люди».

Катада говорил: «Фрукты — вам».

Ибн Зайд говорил: «Фрукты — нам».

Ибн 'Аббас говорил: «Отсчитай семь, ведь Он сделал пропитанием семь и вывел его из семи», а потом добавил: «*abb* — это то, что произрастает на земле, но несъедобно для людей»[82].

В другой передаче он сказал: «*abb* — это растения земли, которые ест скот, но не едят люди».

Еще в одной передаче он сказал: «*abb* — это то, что земля произрастила для скота».

А по другой версии он сказал: «То, что произрастила земля, и что едят люди и что ест скот»[83].

Еще передают, что он сказал: «Это вся трава и растения, на чем пасется скот».

Абу Разин говорил: «*abb* — это растения».

Муджахид говорил: «*abb* — это выпас».

---

[82] Легко подсчитать, что *abb* — это восьмой элемент перечисления. Первые семь — для людей, а восьмой — для скота, что согласуется и со следующим айатом. Слова Ибн 'Аббаса о пропитании из семи, возможно, взяты из предания, где он говорит о значении и символике семерки для Корана: «Аллах — нечетен и любит нечетные числа. Череда дней этого мира вращается по Его воле вокруг семи, пропитание наше создал Он из семи, человека Он сотворил из семи, над нами Он создал семь небес, под нами Он создал семь земель, дал Он семь повторяемых, в писании Своем запретил Он брак с семью родственниками, разделил Он наследство в писании Своем на семь, ограничился Он в отношении наших тел семью коленопреклонениями, посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, совершал семь обходов вокруг Ка'бы, семь раз проходил между холмами Ас-Сафа и Ал-Марва, бросал семь камней, ночь могущества была явлена в течение семи последних дней рамадана» (см.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 1. М., 2000. С. 101).

[83] Это толкование принципиально расходится со всем остальным, что передается от Ибн 'Аббаса.

Ал-Хасан говорил: «Это то, что ест скот».

Катада говорил: «Вашей скотине — отдельные блага от Аллаха».

Ал-Хасан еще говорил, что это трава.

Ибн Зайд говорил, что это то, что ест скот, и в подтверждение прочел следующий айат: «*на пользу вам и вашим скотам*» (80:32).

Иные говорили, что *abb* — это свежие фрукты. Это передают от Ибн 'Аббаса[84].

Ибн Касир: Фрукты (*fākiha*) — это все плоды, которыми человек себе доставляет радость (*yatafakkahu bihi*).

Ибн 'Аббас говорил: «Фрукты — это все, что человек ест сырым, а *abb* — то, что производит земля, что ест скот и не ест человек».

В другой передаче от него: «*abb* — это трава для скота».

В другой передаче от него он сказал: «Это трава (*ḥashīsh*) для скота».

Муджахид, Са'ид ибн Джубайр и Абу Малик: «*abb* — это кормовая трава».

Муджахид, ал-Хасан, Катада, Ибн Зайд говорили: «*abb* для скота как фрукты для сынов Адама».

'Ата' говорил: «Все, что вырастает на поверхности земли, — это *abb*».

Ад-Даххак говорил: «Все, что растет на земле, кроме фруктов, — это *abb*».

Предание от Ибн 'Аббаса «*abb* — это растения земли, которые ест скот, но не едят люди» Ибн Джарир приводит в нескольких изводах.

Непонятность слова *abb* для сподвижников Пророка хорошо передают два предания, которые приводят Табари, Ибн Касир и Замахшари. Последний ими и ограничивается в качестве толкования на этот айат.

Одно из них связано с именем второго праведного халифа 'Умара ибн ал-Хаттаба. Рассказчик — Анас ибн Малик, который,

---

[84] Согласно этому толкованию получается, что оба слова данного айата обозначают одно и то же, что маловероятно.

судя по контексту предания, присутствовал в качестве ученика на занятии Кораном, которое вел ‘Умар[85].

Табари приводит три версии этого предания, причем третью из них приводит также и **Ибн Касир**:

1 — Анас ибн Малик рассказывал: «Как-то ‘Умар ибн Хаттаб начал читать “*Нахмурился и отвернулся...*”. Когда же он дошел до этого айата, то спросил: “Мы знаем, что такое фрукты, а что такое *abb*?”, а потом сказал себе: “Клянусь Аллахом, это уж чересчур (*takalluf*)”».

2 — Еще Анас рассказывал: «‘Умар прочел этот айат, а в руке у него была палка. Он спросил: “Что такое *abb*?”, а потом сказал: “Довольно с нас того, что мы уже выучили” и отбросил палку».

3 — В другой передаче Анас говорил: «Я слышал, как ‘Умар сказал: “Аллах сказал: "*Виноград, кормовые травы, маслины, пальмы, сады разросшиеся, плоды и ‘abb’* " (80:28-31), все это мы знаем, а что такое *abb*?” Потом ударил себя по руке и сказал себе: “Клянусь жизнью, сын ал-Хаттаба, это уже слишком. Следуйте тому, что ясно вам в этом писании. Что ясно, то для вас обязательно. А что нет, то оставьте”».

Замахшари тоже приводит третью версию, но в несколько иной передаче:

‘Умар прочел этот айат и сказал: «Все здесь мы знаем, а что такое *abb*?» Затем отбросил палку, что была в его руке, и сказал: «Клянусь Аллахом, это уж слишком. Ну и что, сын матери ‘Умара, что ты не знаешь, что такое *abb*». А потом сказал: «Следуйте тому, что ясно вам в этом писании. Что ясно, то для вас обязательно. А что нет, то оставьте».

Выбор третьей версии как основной понятен, поскольку она содержит очень важное правило касательно отношения к сложным, темным и неясным местам в Коране.

---

[85] Сопоставление дат жизни обоих показывает, что это вполне возможно: ‘Умар ибн ал-Хаттаб (584–644), Анас ибн Малик (612–712). Палка в его руке, которая возникает в некоторых версиях предания, объясняется тем, что учителя в то время пользовались ею в дисциплинарных целях.

Об этом и рассуждает **Замахшари** после того, как он привел данное предание:

«Могут сказать, что эти слова похожи на запрет изучать смыслы Корана и исследовать неочевидное в нем. Отвечу, что он имел в виду не это. Дело в том, что главной заботой тех людей было поступать правильно, и углубление в знание, которое не есть основа действий, для них было излишним усердием (*takalluf*). Он хотел сказать, что айат предписывает человеку признательность и благодарность за данное ему пропитание. Понятно из смысла этого айата, что *abb* — это нечто, что произрастил Аллах на пользу человеку и его скотине. Главное, чтобы человек возносил благодарность Аллаху за все, что ему ясно и понятно, и не мучился по поводу того, какие именно блага упомянуты и перечислены, не пытался бесконечно выяснять, что именно названо *abb*. Достаточно общего представления обо всем перечисленном. Потом он дал совет людям так поступать по отношению к запутанным местам (*mushkilāt*) в Коране».

Второе предание связано с именем первого праведного халифа Абу Бакра ас-Сиддика. Передают его только **Ибн Касир** и **Замахшари**, причем практически в одном и том же изводе:

«Передают, что Абу Бакра ас-Сиддика спросили об этом айате, а он ответил: "Боже, на какое небо Ты меня отправишь, с какой земли заберешь, если я скажу, что в писании Аллаха есть то, чего я не знаю"».

Стих 32:

На пользу вам и вашим скотам. مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (٣٢)

Концовка данного фрагмента дословно повторяет концовку фрагмента о творении из предыдущей суры (79:33).

Замахшари вообще никак не комментирует этот айат, а Суйути в **Джалалайн** говорит: «Толкование на этот айат было дано в предыдущей суре».

Табари: Всевышний говорит: Мы произрастили все то, что едят сыны Адама, на пользу вам, люди, а то, что ест скотина, — на пользу ей.

Исходно слово *an'ām* обозначало верблюдов, а потом стало обозначать скот вообще.

То же говорили и толкователи. Так, ал-Хасан говорил по поводу этого айата: «Фрукты — вам, скотине — трава».

Ибн Касир: Это пропитание для поддержания жизни вам и вашим скотам в этой обители вплоть до дня воскресения.

Вставка 3 (33): Зачин эсхатологической части суры:

33. Когда же придет оглушительное, فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ (٣٣)

ЛЕКСИКА: Слово *ṣa'ākhkha* встречается в Коране один раз, только в этом айате. Оно и является объектом комментирования.

Джалалайн: *ṣa'ākhkkha* — второй трубный глас.

Табари: *ṣa'ākhkkha* — говорят, что это одно из имен дня воскресения.

Я полагаю, что оно образовано от глагола *ṣākha* в значении «слушать голос кого-то, внимать ему». Тогда возможно, что слово *ṣākh* имеет значение «голос». Если так, то имеется в виду трубный глас.

Ибн 'Аббас говорил, что одно из названий дня воскресения и предупреждение рабам Его.

Ибн Касир: *ṣa'ākhkkha* — одно из имен дня воскресения. Всевышний превознес его и предупредил рабов Своих.

Ибн Джарир говорил, что, возможно, так назван трубный глас.

Багави говорил: «*ṣa'ākhkkha* означает крик (*ṣayḥa*) дня воскресения, а назван он так, ибо он бьет по ушам (*taṣakhkhu*) так, что почти оглушает».

Замахшари: Говорят: *ṣakhkha* и *aṣākha* в значении «слушать кого-то, внимать ему». Трубный же глас описан как *ṣa'ākhkkha* иносказательно, ибо люди услышат его[86].

---

[86] Напомним, что Суйути ставил в связь два уникальных слова, которыми начинаются эсхатологические картины в соседних сурах, — *ṭa'āmma* (79:34), *ṣa'ākhkha* (80:33).

Часть 4. Фрагмент А (34-37): События дня воскресения

34. *В тот день человек убежит от брата,*	يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (٣٤)
35. *Матери, отца,*	وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ (٣٥)
36. *Подруги, сыновей,*	وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ (٣٦)
37. *В тот день любому человеку будет не до них.*	لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (٣٧)

Стихи 34-36: «В тот день человек убежит от брата, матери, отца, подруги, сыновей»:

Одни комментаторы практически не толкуют эти айаты, считая их самоочевидными, другие толкуют их вместе как единое высказывание.

Джалалайн комментирует только один момент: *ṣāḥiba «подруга»* — жена.

Табари: Имеется в виду: в тот день, когда придет оглушительное, человек убежит от брата.

Предлог *min «из»* в значении *ʽan* «от».

Некто говорил: человек убежит от брата, чтобы не видеть, какое наказание выпадет ему;

«подруги» — жены, то есть той, что была ему женой в этом мире;

«сыновей» — опасаясь, что они возложат на него ответственность и будут жаловаться на обиды с его стороны.

Ибн Кассир: Человек видит всех их и бежит от них, настолько велик ужас его.

ʽИкрима говорил: Человек встретит свою жену и скажет ей: «Эй, такая-то, каким я был тебе мужем?» Она ответит: «Да, ты был хорошим мужем» — и, как сможет, превознесет его. Тогда он

скажет ей: «Тогда сегодня я прошу, чтобы ты отдала мне одно хорошее дело. Может, я им спасусь от того, что ты видишь». Она же ответит: «Ты просишь немного, но я не могу дать тебе ничего, ведь я боюсь так же, как и ты».

Он встретит сына, обратится к нему и скажет: «Сынок, каким отцом я был тебе?» Тот ответит ему: «Хорошим». Тогда он скажет: «Сынок, я нуждаюсь в весе пылинки от твоих добрых дел. Может, я им спасусь от того, что ты видишь». Сын же ответит: «Ты просишь немного, но я боюсь так же, как и ты, и не могу дать тебе ничего».

В верном хадисе, касающемся вопроса о заступничестве, говорится, что когда обладателей твердости (*ūlū-l-ʻazm*)[87] попросят заступиться пред Аллахом за творения его, то каждый из них скажет: «О себе, о себе. Сегодня я прошу только о себе». Даже ʻИса, сын Марйам скажет: «Сегодня я прошу только о себе. Я не прошу даже за Марйам, которая родила меня».

Катада говорил: «От близкого — к самым близким, от любимого — к самым любимым»[88].

Замахшари: «*убежит*» от них — ибо будет занят своими делами, зная, что они ничем помочь ему не смогут.

Перечисление начато с брата, потом родители, поскольку они ближе к нему, чем брат, а затем упомянуты подруга и дети, поскольку они самые близкие и любимые. Таким образом, как бы сказано: Он убежит от брата, более того — от родителей, и даже — от жены и детей.

Говорили, что он убежит от них, опасаясь, как бы они не возложили на него ответственность. Брат скажет: «Ты не помогал мне». Родители: «Ты был недостаточно заботлив о нас». Подруга: «Ты научил меня запретному, и я так и поступала». Сыновья: «Ты не научил и не наставил нас».

---

87 Это выражение в Коране относится к посланникам, см. (46:35). В мусульманском богословии этот термин понимается как относящийся к пяти великим пророкам — Нуху, Ибрахиму, Мусе, ʻИсе, Мухаммаду, но в данном хадисе о заступничестве упоминается также и Адам.

88 Имеется в виду порядок перечисления.

Говорили, что первым убежит от своего брата Хабил (Авель)[89], от своих родителей — Ибрахим[90], от своих супруг — Нух и Лут[91], от сына — Нух[92].

Стих 37: «В тот день любому человеку будет не до них»:

Джалалайн: У каждого будут собственные заботы, ему будет не до других; то есть каждый будет занят собственными делами.

Табари: «*любому человеку*» — то есть и ему самому, и брату его, и матери, и отцу, и всем прочим, кто упомянут в этом айате[93];

«*в тот день*» — в день воскресения, когда прозвучит оглушительное.

Катада говорил: «В тот день каждому человеку выпадет такое, что до других людей ему не будет дела». Так же толковал айат и Ибн Зайд.

От Анаса передают: ‘Аиша как-то сказала посланнику Аллаха: «Посланник Аллаха, заклинаю тебя отцом и матерью. Я хочу спросить тебя об одной вещи. Расскажи мне о ней». Он отвечал:

---

89 История двух сыновей Адама, Каина (Кабила) и Авеля (Хабила), из которых один убил другого, рассказана (без упоминания имен) в суре «Трапеза» (5:27-31).

90 Как известно, и в Библии, и в Коране Ибрахим (Авраам) уходит от своего народа, который поклоняется идолам. Вот что пишет по этому поводу Гайнутдинова: «Эпизоды спасения Ибрахима и его переселения на другую, благословленную Аллахом, землю упоминаются в каждом из рассматриваемых примеров, а в суре “Пророки” (№ 21) говорится о том, что вместе с Ибрахимом бежал и уверовавший в него Лут. Лут фигурирует и в суре “Паук” (№ 29), где Ибрахим сообщает ему о намерении покинуть свой народ» (см.: Гайнутдинова А. Р. Истории пророков в Коране. М., 2009).

91 См. (66:10). Суйути в Джалалайн, комментируя этот айат, пишет, что жена Нуха говорила своему народу, что ее муж сошел с ума, а жена Лута сообщала соплеменникам о гостях: ночью — огнем, днем — дымом.

92 См. (11:42-47).

93 Употребление термина «айат» у многих комментаторов, особенно ранних, не всегда совпадает с принятым позднее делением текста на айаты. Оно нередко обозначает законченное кораническое высказывание независимо от того, во сколько айатов оно укладывается.

«Если у меня есть об этом знание». Она спросила: «Пророк Аллаха, как мужчины соберутся на сбор?» Он ответил: «Босы, наги». Она выждала час и спросила: «Пророк Аллаха, а как женщины соберутся на сбор?» Он ответил: «Тоже босы, наги». Она сказала: «Это худшее из всего дня воскресения». Тогда он сказал ей: «Так ты об этом спрашивала? Так ведь ниспослан был мне айат, что никакого вреда тебе не будет от того, есть на тебе одежда или нет». Она спросила: «Какой это айат, пророк Аллаха?» Он прочел: «*В тот день любому человеку будет не до них*» (80:37).

Ибн Касир: Все в тот день будут заняты собственной судьбой, до других им не будет дела.

Ибн Аби Хатим передавал от Ибн ʻАббаса: Посланник Аллаха сказал: «Вы будете собраны босыми, нагими, идущими пешком, необрезанными». Жена его спросила: «Посланник Аллаха, значит, мы будем видеть срам друг друга?» Он прочел: «*В тот день любому человеку будет не до них*» (80:37) — и сказал: «Это отвлечет их друг от друга».

Так же передавали Насаʼи и Тирмизи. У Тирмизи слова Пророка звучат так: «Вы будете собраны босыми, нагими, необрезанными». Тирмизи говорил: «Это хадис хороший верный (*ḥasan ṣaḥīḥ*)».

Насаʼи передавал от ʻАиши: Посланник Аллаха сказал: «Люди будут воскрешены в день воскресения босыми, нагими, необрезанными». ʻАиша спросила: «Посланник Аллаха, а как же срам?» В ответ он прочел этот айат. В таком изводе хадис передавал только Насаʼи.

Ибн Аби Хатим передавал от Анаса: ʻАиша как-то сказала посланнику Аллаха: «Посланник Аллаха, заклинаю тебя отцом и матерью. Я хочу спросить тебя об одной вещи. Расскажи мне о ней». Он отвечал: «Если у меня есть об этом знание». Она спросила: «Пророк Аллаха, как мужчины соберутся на сбор?» Он ответил: «Босы, наги». Она выждала час и спросила: «Пророк Аллаха, а как женщины соберутся на сбор?» Он ответил: «Тоже босы, наги». Она сказала: «Это худшее из всего дня воскресения». Тогда он сказал ей: «Так ты об этом спрашивала? Так ведь ниспослан был мне айат, что никакого вреда тебе не будет от того, есть на тебе одежда или нет». Она спросила: «Какой это айат, пророк Аллаха?»

Он прочел: «*В тот день любому человеку будет не до них*» (80:37).

Багави в своем тафсире от ‘Ата’ ибн Йасара, а тот — от Сауды, жены Пророка: Посланник Аллаха сказал: «Люди будут воскрешены нагими, босыми, необрезанными, покрытыми потом вплоть до мочек ушей». Сауда спросила: «Беда-то какая, и люди будут смотреть друг на друга?» Он ответил: «Люди будут заняты» — и прочел этот айат. В этом изводе хадис очень странный.

Замахшари: Свои заботы не оставят людям возможности обратить внимание на других.

Часть 4. Фрагмент Б (38-42): Два итога

38. Одни лица в тот день светящиеся,	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ (٣٨)
39. Смеющиеся, ликующие.	ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ (٣٩)
40. Другие лица в тот день — на них пыль,	وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ (٤٠)
41. Покрывает их чернота.	تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ (٤١)
42. Они-то — неверующие нечестивцы.	أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ (٤٢)

Главная тема этого фрагмента — деление людей на суде на две категории, тех, кому дарован рай, и тех, кому назначена геенна.

Ибн Касир специально отмечает это обстоятельство. Остальные комментаторы оставляют его без внимания в силу очевидности.

Стих 38: «Одни лица в тот день светящиеся»:

Джалалайн: *musfira* — светящиеся (*muḍī’a*).

Табари: Всевышний говорит: лица в тот день сияющие, светящиеся; это лица верующих, которыми доволен Аллах.

Говорят *asfara wajh* «осветилось лицо», когда оно похорошело. Точно так же говорят *asfara ṣubḥ* «осветилось утро», когда явился свет. Все светящееся (*muḍī*) можно назвать *musfir*.

Ибн ‘Аббас говорил: «сияющие (*mushriqa*)».

Ибн Касир: Люди в тот день будут разделены на две группы; *mushriqa* — светящиеся.

Замахшари: *mushriqa* — светящиеся, ликующие. Это значение производно от выражения *asfara aṣ-ṣubḥ* — об утре, когда оно светлеет.

Ибн ‘Аббас говорил: «Они светятся от выстаивания ночной молитвы».

Есть хадис: «Кто часто молится по ночам, лицо того хорошеет днем».

От ад-Даххака передают: «Лица светятся от частых омовений».

Говорили еще: «Светятся от частых размышлений о пути Аллаха».

Стих 39: «Смеющиеся, ликующие»:

Джалалайн: радостные; это верующие.

Табари: «*Смеющиеся*» от радости от тех благодеяний и того почета, которыми наградил их Аллах;

«*ликующие*» — от предвкушения добавки.

Ибн Зайд говорил: «это люди рая».

Ибн Касир: Радостные, веселые от радости в сердцах их, которая видна на их лицах; это люди рая.

Замахшари: без комментария.

Стих 40: «Другие лица в тот день — на них пыль»:

ЛЕКСИКА: Слово *ghabara* «пыль, прах» встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Джалалайн: *ghabara* — пыль (*ghubār*).

Табари: Всевышний говорит: лица, то есть лица неверных, — на них в тот день будет пыль.

Говорили, что скоты, которых Аллах сделает прахом (*turāb*) в тот день после суда на ними, потом будут превращены Им в эту пыль на лицах неверных.

Ибн Касир: без комментария.

Замахшари: *ghabara* — пыль (*ghubār*), которая покрывает лица.

Стих 41: «Покрывает их чернота»:

ЛЕКСИКА: Слово *qatara* (*qatar*) «чернота, копоть, пыль» встречается в Коране два раза, в одинаковых контекстах. Второй контекст — «*Тем, которые делали добро, — доброе и придача; и не покроет их лица чернота (qatar) и унижение*» (10:26).

Джалалайн: *tarmuqu* — покрывает, окутывает (*taghshā*);
qatara — темнота и чернота.

Табари: *tarmuqu* — покрывает, окутывает (*taghshā*) эти лица;
qatara — это *ghabara*.

Толкователи утверждали нечто подобное. Так, Ибн ‘Аббас говорил: покрывает их унижение (*taghshāhā dhilla*).

Ибн Зайд говорил: Это лица людей огня, а *qatara* — это *ghabara*, они означают одно и то же. Что же касается этого мира, то *qatara* — это то, что поднимается ветром и висит на небе, так это называют арабы, а *ghabara* — это то, что на земле.

Ибн Касир: покрывает их чернота (*taghshāhā sawād*).

Ибн Аби Хатим передавал от ‘Али: Посланник Аллаха сказал: «Неверных покроет пот, а потом на их лица ляжет черная пыль (*qatara*)».

Ибн ‘Аббас говорил: «Их лица покроет чернота».

Замахшари: *qatara* — это чернота как копоть от дыма; соединение же пыли и копоти на лице делает лица ужасными как лицо негра, покрытое пылью.

Стих 42: «Они-то — неверующие нечестивцы»:

Джалалайн: Они-то — люди в таком состоянии; это люди, соединяющие в себе неверие и нечестивость.

Табари: Всевышний говорит: Те, кто будут такими в день воскресения — это те, кто не верил в Аллаха в этом мире и творил нечестие, не думая о том, что отступают от повиновения Аллаху и совершают запретное. За это Аллах воздал им так, как Он сообщил Своим рабам.

Конец толкования суры «Нахмурился».

Ибн Касир: Это люди с неверным сердцем, нечестивые в делах своих, ср. слова Всевышнего «*...и не породят никого, кроме нечестивого, неверного*» (71:27).

Конец толкования суры «Нахмурился», а Аллаху — хвала и благодарность.

Замахшари: Всевышний как бы говорит: Они соединяют в лице пыль и копоть, как в себе соединяют нечестие и неверие.

От посланника Аллаха передают: «Кто читает "*Нахмурился и отвернулся*", лицо того в день воскресения будет светлым и радостным».

СУРА № 81
«СКРУЧИВАНИЕ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Это раннемекканская сура. Точнее сказать нельзя. Обстоятельство ниспослания приводится только для двух последних айатов, но в хронологическом отношении предание, в котором упоминается Абу Джахл, весьма неопределенное[1].

Место суры в своде: Оно соответствует длине суры, поскольку она значительно короче предыдущей и длиннее последующей:

№ 80 — 133 слова, 553 харфа;

№ 81 — 104 слова, 434 харфа;

№ 82 — 81 слово, 333 харфа.

Относительно смысловых связей этой суры и суры предыдущей Ибн аз-Зубайр и Суйути говорят практически одно и то же: эта сура — дополнение к рассказу о конце света, который упомянут в суре 80.

Ибн аз-Зубайр: В суре «Нахмурился» описан день воскресения (80:34-42), но остается вопрос, а как он произойдет и когда, а в суре «Скручивание» Всевышний дает описание того, что произойдет перед тем, как человек убежит от брата, матери, отца и т. д.[2]

---

1 Мы приведем его в соответствующем месте. В толковании на (81:23) Ибн Касир выстраивает умозаключение, позволяющее предположить, что сура была ниспослана до чудесного перенесения Мухаммада из Мекки в Иерусалим, см. (17:1), но и это утверждение определенности датировке не прибавляет.

2 См.: Ибн аз-Зубайр ал-Гарнати. Ал-Бурхан фи тартиб ас-сувар. С. 358. Упоминаются айаты (80:24-26).

Суйути: В суре «Нахмурился» сказано: «*Когда же придет оглушительное, в тот день человек убежит от брата*» (80:34-35). День воскресения упомянут так, что человек словно видит его воочию. В хадисе же сказано: «Кому посчастливится увидеть день воскресения словно воочию, тот пусть читает "*Когда солнце будет скручено*" (№ 81), "*Когда небо разломается*" (№ 82), "*Когда небо расколется*" (№ 84)»[3].

Композиция суры: Легко заметить, что оба автора говорят не обо всей суре, а только о первой, эсхатологической части. Структура же суры двухчастна[4]. Части эти отчетливо выделяются, поскольку вторая часть имеет клятвенный зачин, который обычно играет роль зачина суры[5]. Фактически сура состоит из двух текстов, каждый из которых мог бы быть отдельной сурой, однако они соединены в единое целое[6].

---

[3] См.: Суйути. Танасук ад-дурар. С. 133. Отметим, что термин *yawm al-qiyāma*, который обычно переводится как день воскресения, здесь и во многих других текстах является общим названием всего периода между концом света и судом.

[4] На это указывают многие исследователи. См.: Watt W. M. Companion to the Qur'ān. С. 296—297; Angelika Neuwirth. Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. С. 221.

[5] Этот зачин встречается в 23 сурах: № 36 (в сочетании с буквами), 37, 38 (в сочетании с буквами), 43 (в сочетании с буквами), 44 (в сочетании с буквами), 50 (в сочетании с буквами), 51, 52, 53, 68 (в сочетании с буквами), 75 (*uqsimu*), 77, 79, 85, 86, 89, 90 (*uqsimu*), 91, 92, 93, 95, 100, 103. Все эти суры — мекканские, причем ранние мекканские. Суйути в «Совершенстве» (Вып. 3. Гл. 60. С. 143—144) говорит о 15 клятвенных зачинах, но он не учитывает, во-первых, двойные зачины, где клятвы соединены с буквами, во-вторых, те, где клятва выражена глаголом *uqsimu* «*клянусь*», а не частицей клятвы *wa-*.

[6] В этом отношении данная сура не уникальна. Клятвенный зачин в середине суры встречается несколько раз, причем вторая часть, начинаемая таким зачином, как правило, автономна в структурном и смысловом отношении и могла бы быть (но не стала) отдельной сурой: 56:75-96 (*uqsimu*); 69:38-52 (*uqsimu*); 74:32-56; 81:15-29 (*uqsimu*); 84:16-25 (*uqsimu*); 86:11-17. Эти вторые части нескольких сур, выделенные клятвенным зачином и обособленные от их первой части, объединены и тематическим сходством. Как правило, тема их — единственная или главная — подтверждение истинности пророчества и откровения и тем самым — истинности того, что сказано в первой части суры, см. комментарий Табари к (81:23).

Скрепом двух частей является только восклицание *fa-lā «Но нет!»* (81:15)[7]. Автономность двух частей суры по отношению друг к другу подчеркивается тем, что, в отличие от разобранных выше сур, здесь нет лексических повторов, которые скрепляли бы обе части. Единственный лейтмотив, смысловой, но не словесный, связывающий обе части, — это мотив звезд, который появляется в начале обеих частей, см. (81:2) и (81:15-16) — согласно основному и наиболее вероятному толкованию айатов 15 и 16.

Эти две части таковы:

1-14 — Картина конца света;

15-29 — Утверждение истинности коранического откровения[8].

Такое же деление подтверждает и рифмовка суры, поскольку рифма в обеих частях совершенно разная.

В первой части (айаты 1-14) рифма единая с *t* в качестве опорного согласного: *kuwwirat — inkadarat — suyyirat — ʻuṭṭilat* и т. д., что еще сильнее подчеркивает единство этой картины эсхатологических событий.

Вторую же часть рифмовка делит на два фрагмента: клятвенный зачин (айаты 15-18), рифма на *s*: *khunnas — kunnas — ʻasʻas* и т. д.; основная часть (19-29), рифма с чередованием *m* и *n*: *karīm — makīn — amīn* и т. д., причем и в данном случае рифмовка вторит смысловой структуре.

Рифма, таким образом, подчеркивает последовательность тем в суре: конец света (1-14) — мироздание (15-18) — откровение (19-25). К последней теме с точки зрения рифмы примыкает и концовка суры (26-29). Сложенная из двух частей сура опять ока-

---

7 Частица *fa-lā* в структуре коранического текста играет ту же композиционную роль скрепа между разными частями суры, что и более частотная частица *kallā*, которую мы уже встречали в предыдущих сурах.

8 Таким образом, данная сура на первый взгляд вроде бы прерывает серию сур (№ 75-80), где эсхатологические картины обязательно сочетаются с рассказом о творении. Однако упомянутая выше перекличка между образом звезд, который встречается и в начале первой части, и в начале второй части, позволяет увидеть набросок картины творения в серии клятв (81:15-18), и тогда эта сура не выбивается из ряда, а продолжает его.

зывается цельной по своей смысловой структуре, причем практически совпадающей со структурой разобранных выше сур.

Говоря о более подробном делении, укажем, что в первой части некоторые комментаторы выделяют две фазы: первая фаза — это крушение мира (айаты 1-6)[9], вторая — это события после воскресения (7-13), не считая заключительного, итогового айата.

Так, **Табари** в комментарии к первому айату цитирует Убаййа ибн Ка‘ба, который говорил: «Шесть айатов — до дня воскресения».

Замахшари в комментарии к последнему айату вторит ему: «Говорили, что это двенадцать примет (явлений — *khaṣla*): шесть в этом мире и шесть в мире ином»[10].

В основном фрагменте второй части комментаторы выделяют айаты, относящиеся к ангелу Джибрилу (19-21), и айаты, относящиеся к пророку Мухаммаду (22-24), содержащие в себе ответ на обвинения оппонентов. Однако вместе с тем комментаторы, как мы увидим ниже, подчеркивают, что обе группы айатов есть двуединый объект серии клятв, с которой начинается вторая часть. Укажем также, что целостность этого фрагмента подчеркнута наличием у него обрамления, которое через противопоставление двух утверждений подчеркивает его основную цель и смысл. Фрагмент начинается со слов «*Это — речь посланника благородного*» (81:19), а завершается он словами «*И это — не речь сатаны (шайтана), побиваемого камнями*» (81:25).

Концовка суры (26-29) выглядит единой в смысловом и композиционном отношении, однако два последних айата выделены, как сказано выше, отдельным поводом для ниспослания, что позволяет предположить, что они вставлены в текст суры при окончательном композиционном оформлении ее. При этом, с одной сто-

---

[9] Стройность такого деления несколько нарушается айатом 5, где говорится о животных, поскольку многие комментаторы относили его к событиям, происходящим уже после воскресения.

[10] Во второй части семь айатов, однако Замахшари говорит о шести явлениях, поскольку два айата (81:8-9) едины в смысловом отношении: в них осуждается доисламский обычай, позволявший зарывать живьем новорожденных девочек.

роны, даже без этих айатов концовка, а значит, и вся сура выглядят законченными в композиционном отношении: «*Куда же вы идете? Это ведь только напоминание для миров!*» (81:26-27). Однако, с другой стороны, связность концовки, даже если она действительно составлена из двух разных частей, подчеркнута повтором слова *ʻālamīn* «*миров*» (81:27 и 29), который является практически единственным словесным лейтмотивом данной суры.

Итак, **композиция** суры выглядит следующим образом:

Часть 1 (1-14) — эсхатология:

- 1-6 — события конца света;
- 7-13 — воскресение и суд;
- 14 — концовка: общий вывод.

Часть 2 (15-20):

- 15-18 — клятвенный зачин (картина мироздания);
- 19-25 — утверждение истинности откровения;
- 26-29 — концовка.

Обратим внимание еще раз на то, что вторая часть суры обладает собственными зачином и концовкой, что еще больше подчеркивает ее изначальную автономность и отдельность от первой части.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Часть 1 (1-14): Эсхатология

Фрагмент 1 (1-6): Конец света

Как было указано выше, комментаторы утверждали, что первые шесть айатов описывают события, которые произойдут во время конца света.

Первые три айата посвящены крушению остова мироздания: неба, представленного солнцем и звездами, и земли, представленной неразрывно с ней связанными горами.

Айаты 4-5 говорят о судьбе животных, причем пятый айат допускает разные толкования, часть которых относит этот айат скорее ко второй фазе — фазе воскресения.

Последний, шестой айат посвящен катастрофическим событиям, связанным с морем и, шире, с водой вообще, которая, как мы видели ранее, понимается как основа жизни.

1. *Когда солнце будет скручено,*	إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (١)
2. *Когда звезды осыплются,*	وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ (٢)
3. *Когда горы будут сдвинуты с мест,*	وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (٣)

Стих 1: «Когда солнце будет скручено»:

Джалалайн: *kuwwirat «скручено»* — свернуто (*luffifat*), и тогда будет погашен его свет[11].

Табари: Толкователи высказывали разные мнения относительно значения этих слов.

- Одни говорили: «Смысл их: когда погаснет свет солнца».

Так, Убайй ибн Ка‘б говорил: «Шесть айатов — до дня воскресения. Когда люди будут толпиться на рынках, погаснет свет солнца. Не успеют они опомниться, посыплются звезды. Не успеют они опомниться, горы падут на землю, и земля зашевелится, задрожит и загорится огнем. Джинны бросятся к людям, а люди — к джиннам. Смешаются в кучу скоты, птицы и звери, прижавшись друг к другу, ведь сказано: "*и когда животные соберутся (ḥushirat)*" (81:5), а *ḥushirat* значит "смешаются" (*ikhtalaṭat*). Слова же "*и когда стельные верблюдицы будут брошены*" (81:4) означают, что их хозяева позабудут про них».

---

[11] В своем кратком комментарии Суйути сводит вместе два основных толкования: а) небо будет свернуто и/или сброшено; б) будет погашен свет неба. Второе из толкований выбрал для своего перевода Османов: «*Когда солнце покроется мраком*».

В связи со словами *«и когда моря будут разожжены»* (81:6) Убайй говорил: «Джинны скажут людям: “Мы вам сообщим нечто. Бегите к морям”, а моря окажутся пылающим огнем. И не успеют они опомниться, как земля разом расколется до самой нижней седьмой земли и выше — до верхнего седьмого неба. Не успеют они опомниться, как налетит ветер, который умертвит их всех»[12].

Ибн ‘Аббас говорил: «*kuwwirat* значит “потемнеет, покроется мраком” (*aẓlamat*)».

В другой передаче он сказал: «оно исчезнет (*dhahabat*)». То же говорил и ад-Даххак.

Муджахид говорил: «Оно станет уменьшаться и исчезнет».

Катада говорил: «Свет солнца уйдет, и в нем совсем не останется света».

Са‘ид говорил: «*kuwwirat* — по-персидски значит *ghuwwirat* “провалится, исчезнет”»[13].

- Иные говорили: оно будет сброшено (*rumiya bihā*).

Так говорил ар-Раби‘ ибн Хайсам, а Абу Салих говорил: «Оно будет опрокинуто (*nukkisat*)», а в другой передаче: «будет брошено (*ulqiyat*)»[14].

---

[12] Убайй, который был упомянут выше, увязывает в единую картину все шесть айатов, относящихся к концу света.

[13] Толкование Са‘ида [ибн ал-Джубайра] указывает на то, что довольно рано существовало предположение об иноязычном происхождении этого слова в данном значении. Вообще слово это встречается в Коране еще два раза, причем в одном и том же айате *«Он сотворил небеса и землю во истине. Он обвивает (yukawwiru) ночью день и днем обвивает (yukawwiru) ночь; Он подчинил солнце и луну. Все течет до назначенного предела...»* (39:5). Данный контекст согласуется скорее с толкованием, что солнце будет свернуто.

[14] В двенадцати из тринадцати начальных айатов суры ключевой глагол стоит в форме страдательного залога, подчеркивающего, что за всеми этими событиями есть Тот, кто вершит это, за исключением данного айата, где глагол употреблен в форме возвратно-страдательной породы. Варианты толкования, возводимые к ар-Раби‘у ибн Хайсаму и Абу Салиху: *rumiya bihā — nukkisat — ulqiyat*, все глаголы, предлагаемые в качестве синонимов к глаголу, употребленному в тексте, стоят в форме страдательного залога, и исключение тем самым снимается или смягчается.

Правильное же мнение по данному вопросу таково: Надо исходить из того, что Всевышним сказано *kuwwirat*. Глагол же этот в языке арабов означает «соединение чего-то с чем-то». Например, о чалме говорят *kuwwirat* «скручена» в смысле «обернута вокруг головы» или об одежде говорят *kuwwirat* «скручена, запахнута», когда полы ее собраны. Так же надо понимать и слова айата: солнце будет сложено, потом свернуто и сброшено. А если сделать это, то свет его погаснет. При таком толковании, что мы предложили, у каждого из двух приведенных выше мнений есть свои основания, ибо солнце будет и свернуто, и сброшено, а свет его погаснет».

Ибн Касир: ʻАли ибн Аби Талха передавал от Ибн ʻАббаса: «*kuwwirat* значит "потемнеет" (*aẓlamat*)».

ʻАуфи говорил: «оно исчезнет (*dhahabat*)».

Муджахид говорил: «Оно станет уменьшаться и исчезнет». То же говорил ад-Даххак.

Катада говорил: «Свет его уйдет».

Саʻид ибн Джубайр говорил: «*kuwwirat* — значит *ghuwwirat* "провалится, исчезнет"[15]».

Ар-Рабиʻ ибн Хайсам говорил: «Оно будет сброшено (*rumiya bihā*)».

Абу Салих говорил: «Оно будет брошено (*ulqiyat*)». От него же передают: «Оно будет опрокинуто (*nukkisat*)».

Зайд ибн Аслам говорил: «Оно упадет на землю».

Ибн Джарир [ат-Табари] говорил: «Правильное же мнение по данному вопросу таково: Глагол этот в языке арабов означает "соединение чего-то с чем-то", поэтому о чалме говорят *kuwwirat* "скручена" в смысле "обернута вокруг головы" и об одежде говорят *kuwwirat* "скручена, запахнута". Так же надо понимать и слова айата: солнце будет сложено, потом свернуто и сброшено. А если сделать это, то свет его погаснет».

Ибн Аби Хатим передавал от Ибн ʻАббаса: «Аллах скрутит солнце, луну, звезды в день воскресения, обрушив их в море, и пошлет Аллах западный (*dabūr*) ветер, и он зажжет море огнем». То же говорил ʻАмир аш-Шаʻби.

---

[15] Мнение Саʻида ибн Джубайра Ибн Касир приводит, в отличие от Табари, без упоминания гипотезы о персидском происхождении слова.

Ибн Аби Хатим передавал также через Ибн Йазида ибн Аби Марйам, что Пророк сказал по поводу слов «*Когда солнце будет скручено*»: «Будет скручено в геенне».

Абу Йа'ла в своем «Муснаде» передавал от Анаса, что посланник Аллаха сказал: «Солнце и луна будут двумя ранеными (*'aqīrān*) быками в огне». Этот хадис слабый, ибо в иснаде есть слабое звено.

Бухари в «Сахихе» передавал от Абу Хурайры, что Пророк сказал: «Солнце и луна будут скручены в день воскресения». Это передает только Бухари в таких словах.

Ал-Баззар передавал от того же Абу Хурайры, что Пророк сказал: «Солнце и луна будут как два быка в огне, раненные в день воскресения»[16].

Замахшари: Есть два объяснения «скручивания» (*takwīr*):

1) Значение производно от скручивания чалмы, когда ее сворачивают. Смысл тогда такой: свет солнца будет свернут, перестанет распространяться и расходиться во все края, то есть будет устранен и уйдет, а пока он остается, он распространен, а не свернут.

Либо же свертывание выражает то, что небо будет поднято и скрыто, ведь и одежду, когда ее хотят поднять, свертывают и скручивают (*ṭuwiya*), ср. «*В тот день, когда Мы скрутим (naṭwi) небо, как писец свертывает (ka-ṭayy) свитки*» (21:104).

2) Слово обозначает удар (*ṭa'n*) по солнцу, когда Всевышний сомнет и скрутит его, сбросив с небесной сферы, ведь также и о звездах говорится, что они облетят.

Замахшари касается еще синтаксического момента: какого типа предложение — именное или глагольное, и делает вывод, что глагольное, а слово «небо» — это поставленное в препозицию подлежащее глагольного предложения. Вопрос этот связан с тем, что после частицы *idhā* «когда, если» должен стоять глагол, а значит,

---

[16] Легко заметить, что приведенные Ибн Касиром предания выбору толкования для слова *kuwwirat*, которое употреблено в двух хадисах из четырех, не помогают.

предложение должно быть глагольным. Из этого логически следует, что в данном случае порядок слов изменен[17].

Стих 2: «Когда звезды осыплются»:

ЛЕКСИКА: Глагол *inkadara* употреблен в Коране один раз, в этом айате.

Джалалайн: Когда звезды отколются и попадают на землю.

Табари: Когда звезды посыплются (*tanātharat*) и попадают с неба.

Исходное значение *inkadarat* — *«извергаться, изливаться»* (*inṣabbat*).

Так, ар-Раби‘ ибн Хайсам и Муджахид говорили: «посыплются» (*tanātharat*), а Абу Салих говорил: «осыплются» (*intatharat*).

Катада говорил: «попадают и обрушатся *(tahāfatat)*».

Ибн Зайд говорил: «Они будут сброшены (*rumiya bihā*) с неба на землю».

Иные же говорили: *inkadarat* — значит «видоизмениться» (*taghayyarat*).

Так утверждал Ибн ‘Аббас.

Ибн Касир: *inkadarat* — значит «осыплются» (*intatharat*), ср. «*Когда светила осыплются (intatharat)*» (82:2), а исходно *inkadarat* — это «извергаться, изливаться» (*inṣabbat*).

Ар-Раби‘ ибн Анас передавал от Убаййа ибн Ка‘ба: «Шесть айатов — до дня воскресения. Когда люди будут толпиться на рынках, погаснет свет солнца. Не успеют они опомниться, посыплются звезды. Не успеют они опомниться, горы падут на землю, и земля зашевелится, задрожит и перемешается. Джинны бросятся к людям, а люди — к джиннам. Смешаются в кучу скоты, птицы и звери, прижавшись друг к другу, ведь сказано: “*и когда животные соберутся (ḥushirat)*” (81:5), а *ḥushirat* значит “смешаются” (*ikhtalaṭat*). Слова же “*и когда стельные верблюдицы будут*

---

[17] Это замечание Замахшари относится почти ко всем айатам данной части, представляющей собой длинный паратаксический ряд однотипно построенных высказываний.

брошены без присмотра" (81:4) означают, что их хозяева позабудут про них».

В связи со словами *«и когда моря будут разожжены»* (81:6) Убайй сказал: «Джинны скажут людям: "Мы вам сообщим нечто. Бегите к морям", а моря окажутся пылающим огнем. И не успеют они опомниться, как земля разом расколется до самой нижней седьмой земли и выше — до верхнего седьмого неба. Не успеют они опомниться, как налетит ветер, который умертвит их всех».

Это передавал Ибн Джарир, и слова — его, а Ибн Аби Хатим передавал часть этого[18].

Также и Муджахид, и ар-Раби' ибн Хайсам, и ал-Хасан ал-Басри, и Абу Салих, и Хаммад ибн Аби Сулайман, и ад-Даххак говорили: «посыплются» (*tanātharat*).

А 'Али ибн Аби Талха передавал от Ибн 'Аббаса, что *inkadarat* — значит «видоизмениться» (*taghayyarat*).

Йазид ибн Аби Марйам передавал от Пророка, который по поводу этих слов говорил: «Они слетят в геенну, и все, кому поклонялись помимо Аллаха, окажутся в геенне, кроме 'Исы и его матери, а если бы они приняли это поклонение, то и они бы попали туда»[19].

Замахшари: *inkadarat* — значит «обрушиться» (*inqaḍḍat*).

Передают, что солнце и звезды будут брошены в геенну, чтобы их увидели те, кто поклонялся им. Как сказал Всевышний: "*Вы и то, чему вы поклоняетесь помимо Аллаха, это — дрова для геенны...*" (21:98).

Стих 3: «Когда горы будут сдвинуты с мест»:

Джалалайн: Горы будут снесены с лица земли и станут как дуновение (*habā'*).

---

[18] Это предание Ибн Касир передает со ссылкой на Табари, однако в отличие от него он помещает его не вполне логично в толкование не первого, а второго айата.

[19] Комментатор имеет в виду, что звезды были объектом поклонения во многих восточных культах. Тему эту продолжает Замахшари, приведя соответствующее параллельное место (21:98).

Табари: Всевышний говорит: Когда Аллах сдвинет горы, и они станут миражом[20] и разлетевшимся дуновением (*habā'*).

То же утверждали и толкователи. Так, Муджахид говорил: «исчезнут» (*dhahabat*).

Ибн Касир: То есть горы будут сдвинуты со своих мест и будут развеяны, а земля останется пустой долиной[21].

Замахшари: Будут сдвинуты — с лица земли, то есть устранены; горы полетят в небе подобно облакам, ср. «*И ты увидишь, что горы, которые ты считал неподвижными, — вот они идут, как идет облако по деянию Аллаха...*» (27:88).

4. *Когда стельные верблюдицы будут брошены,* — وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (٤)
5. *Когда животные будут собраны,* — وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (٥)

Стих 4: «Когда стельные верблюдицы будут брошены»:

ЛЕКСИКА: Слово *'ishār* употреблено в Коране только один раз, в этом айате.

Джалалайн: *'ishār* — стельные верблюдицы;
'uṭṭilat — оставлены без пастуха или без дойки из-за ужасающих событий, а ведь из всего скота арабы более всего любят верблюдов.

Табари: *'ishār* — стельные, на десятом месяце, о которых обычно так заботятся хозяева, брошены без присмотра из-за ужаса, который овладел людьми.

Подобное говорили и толкователи, например Убайй ибн Ка'б и Муджахид;
'uṭṭilat — Ар-Раби' ибн Хайсам говорил: «Они оставлены без дойки и без подвязывания вымени, брошенные хозяевами».

Ад-Даххак говорил: «Остались без пастуха».

---

[20] Ср. (78:20): «*Горы сдвинутся и станут миражом*».

[21] Это парафраз айатов «*Они спрашивают тебя о горах; скажи: "Развеет их мой Господь прахом и оставит пустой долиной"*» (20:105-106).

Муджахид и Катада говорили, что речь идет о самках верблюда.

Ал-Хасан говорил: «Бросили их, не доят и не подвязывают вымя (tuṣarr), а ведь в мире нет ничего удивительнее этих животных».

Ибн Касир: *'ishār* — 'Икрима и Муджахид говорили: «Имеются в виду стельные верблюдицы»;

'uṭṭilat — Муджахид говорил: «оставлены и брошены».

Убайй ибн Ка'б и ад-Даххак говорили: «Забыли о них их хозяева».

Ар-Раби' ибн Хайсам говорил: «Их не доят и не подвязывают вымя, бросили их хозяева».

Ад-Даххак говорил: «Остались без пастуха».

Смысл же всех этих толкований очень близок.

Имеется же в виду, что стельные верблюдицы, то есть лучшие из них, забыты людьми, которые не заботятся о них и не извлекают из них пользу, хотя прежде они были для них самой желанной вещью на свете. Настолько велик ужас, постигший их в день воскресения;

'ishār — те, что достигли десятого месяца беременности, а ед. ч. от этого слова — *'ashrā'*, и так их называют все оставшееся время вплоть до родов.

- Говорили еще: в день воскресения люди видят верблюдиц, но не могут к ним подойти.
- Говорили также: *'ishār* — это облака, которые оставлены недвижными и не плывут между небом и землей, поскольку мир разрушен.
- Говорили также: *'ishār* — это земля, которая плодоносит (*tu'shar*).
- Говорили также: *'ishār* — это дома, которые были обитаемы, а теперь заброшены, оставленные хозяевами.

Все эти суждения приведены имамом Абу 'Абдаллахом ал-Куртуби в его книге «Тазкира»[22].

---

[22] Имеется в виду знаменитый комментатор и законовед Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад ал-Куртуби (ум. 1273). Речь идет о его сохранившемся в рукописи сочинении «Памятка о состоянии мертвых и состоянии мира иного» (Ат-Тазкира би-ахвал ал-маута ва-ахвал ал-ахира).

Замахшари: *'ishār* — это мн. ч. от *'ashrā*. Это слово обозначает тех, кто достиг десятого месяца беременности, и так их называют вплоть до завершения срока.

Это самое дорогое и ценное, что есть у их хозяев;

'uṭṭilat — брошены, оставлены и забыты.

Говорили, что их хозяева бросили их без дойки и подвязывания вымени, поскольку заняты сами собой.

Читают также *'uṭilat* без удвоения[23].

Стих 5: «Когда животные будут собраны»:

Джалалайн: Животные будут собраны после воскресения, чтобы отомстить друг другу, после чего они будут превращены в прах.

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно того, что означают эти слова.

- Одни говорили: *ḥushirat* значит «умерли».

Так, от Ибн 'Аббаса передают: «Сбор (*ḥashr*) животных — это смерть. Это касается и всего остального, кроме людей и джиннов, которые будут стоять в день воскресения»[24].

Когда об этом спросили 'Икриму, он ответил: «Как говорил Ибн 'Аббас, сбор их — это смерть».

- Иные говорили, что это означает, что все животные перемешаются. Так утверждал Убайй ибн Ка'б.

---

[23] Можно заметить, что относительно точного значения слова *'ishār* у комментаторов есть некоторые колебания. Это слово, этимологически связанное со словом «десять» (*'ashr*), Табари толкует как «достигшие десятого месяца беременности», Ибн Касир и Замахшари как название стельной самки, начиная с десятого месяца и вплоть до родов, а Суйути просто как «стельные». То, что это именно верблюдицы, Табари и Ибн Касир утверждают, цитируя ранних авторитетов, а Замахшари вообще не упоминает верблюдов. Даже если не учитывать экзотические толкования, собранные Куртуби, картина получается расплывчатая.

[24] Имеется в виду, что после воскресения только они будут стоять в ожидании суда на особой, преображенной земле, которую обычно называют «земля сбора» (*arḍ al-maḥshar*).

- Иные говорили, что это означает, что животные будут собраны (*jumi'at*).

Катада говорил, что эти творения рассчитаются друг с другом, и Аллах решит их судьбу, как Ему будет угодно.

Первое из этих толкований по правильности, что *ḥushirat* значит «собраны» (*jumi'at*), поскольку из речи арабов известно, что *ḥashr* значит «сбор». В этом смысле в Коране сказано *«и птиц собранных (maḥshūra)»* (38:19), а также *«и собрал он (ḥashara) и возгласил»* (79:23). Коран же толкуют в согласии с тем, что частотно и очевидно, а не по тому, что неизвестно и неприемлемо.

Ибн Касир: *ḥushirat* значит «собраны» (*jumi'at*). Как сказал Всевышний: *«Нет животного на земле и птицы, летающей на крыльях, которые бы не были общинами, подобными вам. Мы не упустили в книге ничего, потом к вашему Господу они будут собраны (yuḥsharūn)»* (6:38).

Ибн 'Аббас говорил: «Все будут собраны, даже мухи». Так передавал Ибн Аби Хатим. То же говорили ар-Раби' ибн Хайсам, Судди и немало других.

Катада в толковании этого айата говорил, что эти творения рассчитаются друг с другом и Аллах решит их судьбу, как Ему будет угодно.

'Икрима говорил: «Сбор их — это смерть».

Ибн Джарир передавал от Ибн 'Аббаса: «Сбор (*ḥashr*) животных — это смерть. Это же касается и всего остального, кроме людей и джиннов, которые будут стоять в день воскресения».

Передают, что когда об этом спросили 'Икриму, он ответил: «Как говорил Ибн 'Аббас, сбор их — это смерть».

Абу Курайб передавал от ар-Раби'а ибн Хайсама: «*ḥushirat* значит "исполнилось над ними повеление Аллаха"».

Ранее говорилось, что Абу Курайб толковал *ḥushirat* в смысле «перемешались, смешались».

Ибн Джарир говорил, что первое из этих толкований по правильности: *ḥushirat* значит «собраны» (*jumi'at*), как сказано в Коране *«и птиц собранных (maḥshūra)»* (38:19).

Замахшари: *ḥushirat* значит «собраны со всех концов».

Катада говорил: «Будут собраны все, даже мухи, для возмездия».

Говорили, что когда рассудят их, они вновь станут прахом[25]. Останутся только те, что доставляют сынам Адама радость и вызывают восхищение, например страус и тому подобные.

От Ибн ‘Аббаса передают: «сбор их — это смерть»[26].

Стих 6:

6. *Когда моря будут разожжены,* وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (٦)

Ниже мы увидим, что есть три мнения: моря либо «будут подожжены и запылают огнем», либо «переполнятся, перельются и выйдут из берегов», либо «высохнут, пересохнут»[27].

---

[25] См. выше, комментарий к айатам (80:40-41), где некоторые толкователи утверждают, что прах, в который превратятся животные, покроет лица грешников.

[26] Этимологически слово *wuḥūsh* ближе к значению «звери», в смысле «дикие звери». Именно так переводит его Кулиев. Однако комментарии толкуют его в максимально расширительном смысле, включающем птиц и даже мух. Кроме того, комментаторы по-разному понимают, что значит сбор для животных и какова их посмертная судьба. Одни фактически утверждают, что со смертью все для них кончится. Другие — что они воскреснут, отомстят друг другу и будут превращены в прах. Третьи — что в прах будут превращены все, кроме тех, что будут радовать глаз праведников в раю. Четвертые — что после того, как они отомстят друг другу, Аллах решит их судьбу, как Ему будет угодно. Такое мнение, по сути дела, исходит из того, что судьба животных в мире ином нам неизвестна. Если понимать как Убайй, что это означает, что они собьются в кучу, перемешавшись друг с другом перед концом света, тогда лучше переводить, как мы предложили в соответствующем месте — «соберутся». Во всех остальных пониманиях лучше более точный перевод — «будут собраны».

[27] Три разных толкования, которые предлагают комментаторы, невозможно одновременно отразить в переводе. Переводчики и выбирают, как сделали и мы, какой-то из этих вариантов. Укажем еще, что в следующей суре, зачин которой похож на сокращенный вариант данного зачина, айат о морях, сформулированный несколько по-иному, более однозначно понимается в значении «перельются, переполнятся».

Все три версии рисуют нам три разные картины того, что произойдет, когда наступит конец света, причем все три достаточно психологически убедительны.

Согласно первой из них, море будет подожжено и превратится в адский огонь для мучения грешников. Иными словами, море превратится в пылающую геенну. Эту версию подкрепляют и некоторые детали в толковании предшествующих айатов. Так, Ибн Касир приводит мнения, что солнце и звезды упадут в море, и оно будет зажжено, а также что солнце будет скручено в геенне. Он же вместе с Замахшари приводит мнение, что звезды слетят с неба в геенну, где окажутся все, кому поклонялись помимо Аллаха. Другими словами, многие элементы мироздания сойдутся вместе и образуют огонь геенны. Табари и Ибн Касир, со ссылкой на разговор ‘Али ибн Аби Талиба с неким иудеем, приводят мнение, что море и станет геенной и т. д. Эту версию выбирают в качестве основной Суйути в **Джалалайн** и **Ибн Касир**.

Согласно второй из них, конец света совпадет с новым, последним Всемирным потопом, когда все моря переполнятся и выйдут из берегов и соединятся в одно, а значит, земля исчезнет под водой. Начавшись с потопа, который случился при Нухе, серия катастроф, уничтожавших отдельные народы, дойдет до нового потопа. Круг замкнется, и история прекратится, а мир исчезнет. Эту версию в качестве основной выбрал **Табари**.

Согласно третьей версии, вода — источник жизни — исчезнет вместе с исчезновением самой жизни, оставив лишь мертвую землю, которая воскреснет в виде новой преображенной земли, земли сбора для воскресших людей. Ее главными сторонниками комментаторы называют нескольких ранних авторитетов, прежде всего ал-Хасана ал-Басри, а также Катаду и ад-Даххака.

Когда комментаторы предлагают столь разные толкования, фактически основанные на понимании одного-единственного слова, возникает естественный вопрос: а что, собственно, слово это значит?

Обратимся к словарям. «Лисан ал-‘араб» называет в качестве основного и главного значения глаголов *sajara* и *sajjara* — «переполнять» и «переполняться». В словаре также приводится и второе значение глаголов — «зажигать и разжигать (жаровню, очаг)», но указывается, что некоторые полагали, что в этом контексте их значение — «закладывать, подкладывать дрова (в очаг), заполнять очаг

дровами». Другими словами, второе значение сводится к первому. Э. Лейн фиксирует те же два основных значения, в том же порядке.

Становится понятным, почему третья версия не была поддержана ни одним из цитируемых нами авторов и осталась лишь особым мнением нескольких ранних авторитетов — она не находит подтверждения в лексической семантике ключевого слова.

Две оставшиеся версии опираются на возможные значения слова, однако основной из них становится, как мы видели, первая, основанная не на главном, а на второстепенном значении. Почему так? Возможно, причины были чисто экзегетические, когда не значение слова, а впечатляющая картина последней катастрофы, когда все — звезды, солнце, даже море — превращается в огонь и становится геенной, диктовала выбор толкования. В пользу такого предположения можно привести мнение знаменитого лексикографа Ибн Сиды, который утверждал, что толкование (81:6) как «*когда моря будут переполнены*» можно принять, только если понимать под этим, что они будут наполнены огнем.

Однако у каждой из версий были аргументы, взятые из других мест Корана. Так, сторонники версии потопа ссылались на айат из соседней суры «*Когда моря перельются (fujjirat)*» (82:3), где ключевое слово имеет фактически одно толкование, а сама картина конца света очень напоминает ее аналог в разбираемой нами суре. Делался вывод, что два близких по звучанию глагола, стоящих практически рядом в одинаковых контекстах, и должны значить одно и то же. Так, Табари и Ибн Касир приводят мнение ад-Даххака, что *sujjirat* и значит *fujjirat*.

Сторонники версии моря, ставшего адским огнем, могли сослаться на (40:72), где употреблен глагол первой породы, но явно в значении, согласном с данным толкованием: «в кипяток, а потом в огонь, где их подожгут (*yusjarūn*)»[28].

---

[28] Третий контекст с однокоренным словом (а всего их три) помочь в выборе толкования не может, ибо он столь же потенциально двусмыслен «*и морем вздутым (переполненным), или разожженным (подожженным) — masjūr*» (52:6). Однако он может служить аргументом в пользу чтения *sujirat* без удвоения, ибо тогда все три контекста окажутся относящимися к одному корневому гнезду: глагол первой породы и страдательное причастие от него же.

Джалалайн: Читают и *sujirat* без удвоения[29], и *sujjirat* с удвоением, а значит, это слово: моря будут подожжены и превратятся в огонь.

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно смысла этого.

- Одни говорили, что смысл этого: моря загорятся огнем и запылают.

Так, Убайй ибн Ка'б говорил: «Джинны скажут людям: "Мы вам сообщим нечто. Бегите к морям", а моря окажутся пылающим огнем».

Са'ид ибн ал-Мусаййаб говорил: «'Али спросил одного иудея: "Где геенна?" Он же ответил: "Море". 'Али сказал: "Что же, он прав" — и прочел: "*и морем разожженным (masjūr)*" (52:6) и "*Когда моря будут разожжены*" (81:6), читая *sujirat* без удвоения.

От Ибн 'Аббаса передают: «Аллах скрутит солнце, луну, звезды в день воскресения, обрушив их в море, и пошлет Аллах западный (*dabūr*) ветер, и он зажжет море огнем (81:6)».

Ибн Зайд говорил: «Море загорится в день воскресения. Утверждали, что *tasjīr* это и значит в языке арабов».

Шамр ибн 'Атиййа говорил: «Слова "*и морем разожженным*" (52:6) подобны словам "разожженная печь"». То же говорил и Суфйан.

- Иные говорили, что это значит: «переполнятся» (*fāḍat*).

Так говорил ар-Раби' ибн Хайсам, а Калби говорил: «наполнятся» (*muli'at*), ссылаясь на (52:6)[30].

От ад-Даххака передают, что он говорил, что это значит: «перельются» (*fujjirat*)[31].

- Иные говорили, что это значит, что вода из них исчезнет.

---

[29] В двух других контекстах употребляется глагол первой породы, без удвоения, и страдательное причастие от него: «*...а потом в огонь, где их разожгут (yusjarūn)*» (40:72); «*и морем разожженным (masjūr)*» (52:6).

[30] Другими словами, Калби толковал (52:6) как «*и морем переполненным*».

[31] Это толкование фактически предлагает концепцию последнего, эсхатологического потопа, который станет частью конца света.

Так, Катада говорил, что вся вода из них уйдет и не останется ни капли, а ал-Хасан говорил, что моря высохнут.

Самое правильное из этих мнений, что моря наполнятся, пока не переполнятся, а потом перельются, и все из них вытечет, как сказал об этом Он сам в другом месте «*Когда моря перельются (fujjirat)*» (82:3). Арабы говорят о реке или колодце, когда они полны воды: «вода переливающаяся» (*mā' masjūr*)[32].

Чтецы читали этот айат по-разному. Сообщество чтецов Медины и Куфы читало *sujjirat* с удвоением, а некоторые чтецы Басры читали *sujirat* без удвоения.

Правильно считать оба чтения известными и близкими по смыслу. Какое бы чтение чтец ни избрал, он не ошибся.

Ибн Касир: Ибн Джарир передавал, что ʻАли спросил одного иудея: «Где геенна?» Он же ответил: «Море». ʻАли сказал: «Что же, он прав» — и прочел: «*и морем разожженным (masjūr)*» (52:6) и «*Когда моря будут разожжены*» (81:6).

Ибн ʻАббас и многие другие говорили, что Аллах пошлет западный (*dabūr*) ветер, и он зажжет море, которое станет огнем пылающим. Об этом мы уже говорили в толковании (52:6).

Ибн Аби Хатим передавал от Муʻавийи ибн Саʻида, который говорил: «Это море — благословение (*baraka*), — а имел он в виду Ромейское море[33], расположенное в центре земли. Все реки втекают в него, и большое море втекает в него. На дне его колодцы, запечатанные медью. Когда же наступит день воскресения, оно загорится». Это предание удивительное и странное.

В «Сунан» Абу Давуда передается: «По нему плавают только совершающие хадж или малый хадж, либо же воины. Под этим морем огонь, а под огнем — снова море».

Об этом хадисе говорилось в комментарии к суре «Создатель» (№ 35).

---

[32] Табари ссылается на бейт из муʻаллаки доисламского поэта Лабида в подтверждение этого значения: «Они вышли на середину берега реки // полноводной (*masjūra*), обросшей деревьями».

[33] Имеется в виду Средиземное море.

Муджахид и ал-Хасан ибн Муслим говорили: *sujjirat* значит «загорится, будет зажжено» (*ūqidat*).

Ал-Хасан говорил: Это значит «высохнет».

Ад-Даххак и Катада говорили: «Вода его опустится и уйдет, и не останется ни капли».

Ад-Даххак еще говорил: *sujjirat* значит «перельются» (*fujjirat*).

Ар-Раби' ибн Хайсам говорил: *sujjirat* значит «переполнятся».

Замахшари: *sujjirat* читают с удвоением и без удвоения.

Значение производно от выражения *sajjara at-tannūr*, которое означает «наполнить печь дровами».

Имеется в виду: моря наполнятся и перельются одно в другое и станут одним морем.

Говорили, что имеется в виду, что моря наполнятся огнем для мучения людей огня[34].

От ал-Хасана передают: «Уйдет вода их, и не останется ни капли».

Фрагмент 2 (7-13): Воскресение и суд

Согласно утверждениям комментаторов, см. выше, эти айаты относятся к фазе воскресения и суда: айат 7 — воскресение, айаты 8-10 — детали суда, причем два айата (81:8-9) образуют единое

[34] В россыпи разнообразных толкований на первые шесть айатов суры некоторые мнения складываются в единую картину, когда разные элементы мироздания станут как бы составными частями геенны. Так, о солнце говорится, что оно будет скручено в геенне или что оно вместе со звездами упадет в море, и то загорится, а огонь его будет использован для мучения грешников в пекле. Другими словами, все это — солнце, звезды, моря — превратится в огонь, и это будет адский огонь. Представление о том, что многим элементам мироздания предопределено войти в конце времен в состав огня геенны, особо отчетливо предстает в предании о Средиземном (Ромейском) море, на дне которого колодцы с огнем, запечатанные медью, и эти колодцы откроются, когда мироздание будет рушиться. Отметим только, что земля в этот ряд не входит. У нее другая судьба. После вселенского катаклизма она станет преображенной землей, землей сбора, где соберутся воскресшие люди в ожидании суда, а что с нею будет потом, скрыто в неизвестности.

неразделимое высказывание и толкуются вместе, айаты 11-13 — новые космические катаклизмы, в которые вовлечены небо, ад и рай. Небо, уже лишенное на первой стадии солнца и звезд, будет окончательно уничтожено, а ад и рай будут подготовлены к приему прошедших суд.

Стих 7:

7. Когда души будут соединены, وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (٧)

Джалалайн: Души будут соединены с телами.

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно смысла этих слов.

- Одни говорили, что каждый человек будет объединен с теми, кто подобен ему и похож на него[35].

От ‘Умара передают: «Речь идет о двух людях, которые совершают одно и то же действие и вместе попадают за него либо в рай, либо в огонь». В связи с этим он приводил айат *«Соберите тех, кто творил злодеяния, с их сотоварищами (azwāj)...»* (37:22).

Ан-Ну‘ман ибн Башир говорил: Я слышал, как ‘Умар ибн ал-Хаттаб во время проповеди прочел *«и станете тремя группами (azwājan). То владыки правой стороны, — что это за владыки правой стороны? И владыки левой стороны, — что это за владыки левой стороны? И предварившие — предварившие? Это — приближенные»* (56:7-11). А потом он прочел *«когда души будут соединены»* (81:7) — и сказал: «Группы (*azwāj*) — в раю, группы — в огне».

---

[35] Это толкование согласуется с толкованием Табари к айату *«Мы сотворили вас парами (azwājan)»* (78:8). Только там речь идет о творении людей, а здесь о сборе их группами для суда и воздаяния. Иными словами, какими и вместе с кем их сотворили, такими и вместе с ними они явятся на суд. В этой согласованности толкований явственно проступает тема предопределения.

Он же передавал: ‘Умара ибн ал-Хаттаба спросили о словах Аллаха: «*когда души будут соединены*», а он сказал: «Праведный человек будет объединен (*yuqranu*) с праведным человеком в раю, а плохой человек будет объединен с плохим человеком в огне».

Он же передавал от Пророка по поводу этих слов: «Это разные сорта (*ḍurabā᾿*). Каждый человек будет с теми, кто совершал такие же поступки, как и он. Об этом слова Аллаха: “*и станете тремя группами (azwājan). То владыки правой стороны, — что это за владыки правой стороны? И владыки левой стороны, — что это за владыки левой стороны? И предварившие — предварившие? Это — приближенные*” (56:7-10)».

Ибн ‘Аббас по поводу этого айата говорил: «Это произойдет, когда люди будут тремя группами (*azwājan*)».

Ал-Хасан по поводу этого айата говорил: «Каждый человек будет присоединен к своей партии (*shī‘a*)».

Муджахид говорил: «Похожие люди будут соединены вместе».

Катада говорил: «Каждый человек будет присоединен к своей партии: иудеи — к иудеям, христиане — к христианам».

Ар-Раби‘ ибн Хайсам говорил: «Каждый человек будет собран (*yuḥsharu*) с теми, кто делал то же самое».

- Иные говорили: Эти слова означают, что души будут возвращены в тела и соединены с ними, то есть станут им парой.

Так, ‘Икрима говорил: «Это дух (*arwāḥ*) возвращается в тела».

Ша‘би говорил: «Души соединятся с телами и вернут дух (*rūḥ*) в тела».

Из двух истолкований первенство принадлежит тому, которое приводил ‘Умар ибн ал-Хаттаб, в силу тех аргументов, на которые он ссылался. Это «*и станете тремя группами (azwājan)*» (56:7) и «*Соберите тех, кто творил злодеяния, с их сотоварищами (azwāj)...*» (37:22). Здесь несомненно речь идет о тех, кто подобен и похож в добре или зле. Точно так же и в этих словах «*Когда души будут соединены*» речь идет о соединении с сотоварищами и теми, кто похож на них в добре или зле.

Абу-л-'Алийа говорил: «"*Когда солнце будет скручено*" — это начало, и люди будут смотреть, а завершится это, когда души будут соединены».

Ибн Касир: Слова «*Когда души будут соединены*» означают: «когда каждый вид будет собран с подобными ему», как в словах «*Соберите тех, кто творил злодеяния, с их сотоварищами (azwāj)...*» (37:22).

Ибн Аби Хатим передавал от ан-Ну'мана ибн Башира: Посланник Аллаха говорил: «Это разные сорта (*ḍurabā'*). Каждый человек будет с теми, кто совершал такие же поступки, как и он. Об этом слова Аллаха "*и станете тремя группами (azwājan). То владыки правой стороны, — что это за владыки правой стороны? И владыки левой стороны, — что это за владыки левой стороны? И предварившие — предварившие? Это — приближенные*" (56:7-10). Они-то и есть разные сорта».

Затем Ибн Аби Хатим передавал от ан-Ну'мана ибн Башира, что 'Умар ибн ал-Хаттаб произносил проповедь и прочел эти слова, а потом сказал: «Соединение их — это когда каждая партия (*shī'a*) их сойдется со своей партией».

В другой передаче 'Умар сказал: «Речь идет о двух людях, которые совершают одно и то же действие и вместе попадают за него либо в рай, либо в огонь».

В другой версии от ан-Ну'мана говорится: «'Умара спросили о словах "*Когда души будут соединены*", а он ответил: "Праведный человек будет объединен (*yuqranu*) с праведным человеком в раю, а плохой человек будет объединен с плохим человеком в огне. Это и есть соединение душ"».

Еще в одной версии от ан-Ну'мана 'Умар сам спросил людей: «Что вы скажете по поводу слов "*Когда души будут соединены*"?», и люди промолчали. Тогда он сказал: «Но ведь известно, что один человек будет соединен с подобными себе из людей рая, а другой человек будет соединен с себе подобными из людей огня», а потом прочел: «*Соберите тех, кто творил злодеяния, с их сотоварищами (azwāj)...*» (37:22).

'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса по поводу этого айата: «Это произойдет, когда люди будут тремя группами (*azwājan*)».

Ибн Аби Нуджайх от Муджахида передавал: «Похожие люди будут соединены вместе».

То же говорили ар-Раби‘ ибн Хайсам, ал-Хасан, Катада. Это толкование выбрал Ибн Джарир, и оно правильное.

(Иное мнение): Ибн Аби Хатим передавал от Ибн ‘Аббаса, который говорил: «Из-под престола потечет река из воды между двумя возгласами, а промежуток между ними — сорок лет. Из нее прорастут все творения, люди, птицы, животные. Если бы кто-то прошел мимо них, он бы их узнал, ибо видел их на земле. Они прорастут, а затем будут посланы души, и они соединятся с телами. Об этом слова Всевышнего: "*Когда души будут соединены*"».

То же самое, а именно, что души будут соединены с телами, говорили Абу-л-‘Алийа, ‘Икрима, Са‘ид ибн Джубайр, Ша‘би и ал-Хасан ал-Басри.

Говорили еще, что смысл таков: верующие сочетаются с черноглазыми большеокими, а неверные сочетаются с бесами. Это толкование передавал Куртуби.

Замахшари: «*будут соединены*» (*zuwwijat*) — значит: каждая душа будет сведена (*qurinat*) с подобными ей.

Говорили еще: души будут сочетаться с телами.

Говорили еще: души будут сведены с их книгами[36] и делами.

От ал-Хасана передают: Это подобно словам «*и станете тремя группами (azwājan)*» (56:7).

Говорили еще: души верующих соединятся с черноокими гуриями, а души неверных — с бесами.

Стихи 8 и 9:

8. *Когда зарытая живьем будет спрошена,*	وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (٨)
9. *За какой грех она убита,*	بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ (٩)

[36] Имеются в виду книги для записи всех дел и поступков человека при жизни, которые ведут сопровождающие его ангелы.

ЛЕКСИКА: Слово *taw'ūda* употреблено в Коране один раз, в этом айате.

Комментаторы однозначно понимают эти айаты, каково бы ни было их чтение, как осуждение того, кто захоронил заживо. Одновременно они поднимают вопрос о судьбе захороненной заживо. Приводятся два мнения на этот счет.

Первое мнение — захороненная заживо в раю, ибо она невинна. Ибн 'Аббас прямо говорит: «Дети многобожников — в раю. Кто говорит, что они в огне, тот лжет», имея в виду детей, не достигших зрелости. Замахшари утверждает: «Дети многобожников не подвергнутся мучениям, ибо мучение полагается только за грех. И если уж Аллах осудил неверного, указав на непричастность зарытой заживо к греху, то как же может Тот, кто "*не обидит и на вес пылинки*" (4:40), сам совершить то, за что Он обрекает осуждаемого на страшные вечные мучения». Это мнение, и только его, приводят большинство комментаторов, кроме Ибн Касира.

Второе мнение, которое приводит только Ибн Кассир: и захоронившая заживо, и захороненная заживо — в огне как язычники, если они не уверовали. Мнение это явно разделяли немногие, но ситуация осложняется тем, что Ибн Касир приводит в подтверждение обеих точек зрения фактически взаимоисключающие предания, возводимые к Мухаммаду, что заставляет задуматься над степенью надежности этих преданий.

Джалалайн: *taw'ūda* — девушка, похороненная живьем из-за боязни позора или нужды;

«*будет спрошена*» — в осуждение ее убийцы.

Она же ответит: «Меня убили невиновной ни в чем».

Табари: Чтецы читали это по-разному. Абу-д-Духа Муслим ибн Субайх[37] читал *sa'alat* «*спросит*» в смысле: «спросит тех, кто похоронил ее живьем, за какой грех они ее убили».

Передают, что это чтение сам Муслим толковал так: «потребует отмщения за свою кровь» или «спросит своих убийц».

---

[37] Муслим ибн Субайх ал-Кураши, Абу-д-Духа (ум. между 717 и 720), хадисовед, законовед и комментатор Корана из Куфы.

Мое мнение, что более правильное чтение — *su'ilat*;

maw'ūda — убитая заживо (*maqtūla ḥayyatan*).

Катада говорил: «"*за какой грех ее убили*" — ответ: ни за какой; во времена джахилиййи кто-то убивал дочь, но кормил собаку; Аллах это осудил».

Ар-Раби' ибн Хайсам говорил: «Арабы делали это чаще других».

Ибн Зайд говорил: «Речь идет о девочках, которых многие арабы убивали».

Ибн Касир: Общепринятое чтение — *su'ilat*;

maw'ūda — зарытая во времена джахилиййи в землю из-за неприязни к девочкам; в день воскресения зарытая спросит, за какой грех ее убили, и в этом угроза ее убийце.

'Али ибн Аби Талха от Ибн 'Аббаса: *su'ilat* — в смысле *sa'alat*.

То же говорил и Абу-д-Духа: *sa'alat* — то есть «потребует отмщения за свою кровь».

Есть хадисы, которые связаны с историей о похороненной заживо.

Имам Ахмад передавал от 'Аиши, а та — от Джузафы, сестры 'Уккаши, которая рассказывала: Я пришла к посланнику Аллаха с другими людьми, а он сказал: «Я хотел было запретить кормление грудью беременным (*ghayla*)[38], но узнал, как обстоит дело у ромеев и персов. Так вот, их женщины кормят грудью своих детей, будучи беременными, и это нисколько не вредит их детям». Затем спросили его об отлучении от груди, и посланник Аллаха ответил: «Это — как скрытое захоронение заживо, а зарытая заживо будет спрошена»[39].

Это передавали также Муслим, Ибн Маджа, Абу Давуд, Тирмизи и Наса'и.

---

[38] Словарь Лейна так определяет значение слова *ghayla* и соответствующего глагола: «кормление грудью в состоянии беременности или кормление грудью, когда из нее сцеживают молоко». Трудно сказать, что конкретно имеется в виду в данном случае.

[39] Речь идет о преждевременном насильственном отлучении от груди, когда ребенка не кормят, и он умирает от голода.

Имам Ахмад передавал от Саламы ибн Йазида ал-Джу'фи, который рассказывал: Пришли мы с братом к посланнику Аллаха и сказали: «Посланник Аллаха, наша мать Мулайка заботилась о родне и привечала гостя. Она умерла во времена джахилиййи. Принесет ли это пользу ей?» Он ответил: «Нет». Мы спросили: «Она в пору невежества захоронила заживо нашу сестру, так, может, это ей поможет?» Он ответил: «И захоронившая заживо и захороненная заживо — в огне, если только захоронившая не приняла ислам. Тогда Аллах простит ей».

Так передавал и Наса'и, а Ибн Аби Хатим передавал только слова «И захоронившая и захороненная — в огне».

Имам Ахмад передавал также: Посланника Аллаха спросили: «Посланник Аллаха, кто будет в раю?» Он ответил: «Пророк в раю, мученик в раю, новорожденный в раю, захороненная заживо в раю»[40].

Ибн Аби Хатим передавал от ал-Хасана только слова: «Захороненная заживо в раю». Это отпущенный (*mursal*) хадис из числа тех, что передают от ал-Хасана.

Ибн Аби Хатим передавал от 'Икримы: Ибн 'Аббас говорил: «Дети многобожников — в раю. Кто говорит, что они в огне, тот лжет. Ведь сказал Всевышний (81:8-9), а *maw'ūda* — значит "похороненная" (*madfūna*)»[41].

'Абд ар-Раззак передавал от 'Умара ибн ал-Хаттаба, который рассказывал: Пришел Кайс ибн 'Асим к посланнику Аллаха и сказал: «Посланник Аллаха, я зарывал своих дочерей во времена невежества». Тот ответил ему: «Выкупи каждую из них освобождением раба». Он сказал: «Посланник Аллаха, у меня верблюды». Посланник Аллаха сказал: «Тогда заколи за каждую по туше».

---

[40] Легко заметить, что приводимые Ибн Касиром хадисы по смыслу являются взаимоисключающими.

[41] Ибн Касир со ссылкой на Ахмада ибн Ханбала приводит хадисы, в которых прямо противоположно определяется судьба захороненной заживо. По одной версии, она в аду как неверная, по другой — в раю как невинно убиенная. Он же приводит мнение Ибн 'Аббаса, который совершенно справедливо утверждает, что разбираемые айаты указывают на то, что захороненная заживо в раю. См. также мнение Замахшари на этот счет.

В другой версии Кайс говорит: «Я похоронил восемь дочерей во времена невежества».

Еще в одной версии Кайс говорит о двенадцати дочерях.

'Али ибн Аби Талиб говорил: «Мы принимали его пожертвования и называли это кайсовым налогом».

Замахшари: Глагол *wa'ada* — это перевертыш (*maqlūb*) глагола *āda — ya'ūdu* в смысле «отягощать» (*athqala*), как сказал Всевышний *«...и не тяготит (ya'ūdu) Его охрана их...»* (2:255)[42]. Ведь захороненные заживо отягощают землю.

Когда у человека появлялась девочка, то, если он хотел оставить ее живой, он надевал на нее платье из шерсти или волоса, в котором он пас верблюдов и овец в степи. Если же он хотел убить ее, он оставлял ее, пока ей не исполнялось шесть дней, и говорил ее матери: «Укрась ее и убери ее, чтобы я отнес ее в ее убежище». Он выкапывал для нее колодец в пустыне, протягивал ее к колодцу и говорил: «Посмотри в него». Затем толкал ее сзади и засыпал землей, пока колодец не сравнивался с землей.

Говорили еще: Когда приближались роды, беременная выкапывала яму и рожала над ней. Если она рожала девочку, то бросала ее в яму, а если рожала мальчика, подхватывала его.

Могут спросить, а что толкало их на убийство девочек?

Ответ: Боязнь позора, который мог постичь родственников из-за них, либо боязнь нищеты (*imlāq*), как сказал Всевышний *«И не убивайте ваших детей из боязни нищеты (imlāq)...»* (17:31).

И при этом они говорили: «Ангелы — дочери Аллаха», приписывая Ему девочек, но Он выше этого.

Са'са'а ибн Наджийа[43] был тем, кто запретил захоронение девочек, и этим похвалялся в своих стихах ал-Фараздак:

Из нас — тот, кто запретил захоронение заживо.

---

[42] Арабская наука о языке исходила из представления, разделяемого современной семитологией, что слова, образованные от корней, состоящих из одних и тех же звуков, но расположенных в разном порядке, могут иметь нечто общее в семантике. В данном случае речь идет о корнях w-'-d (*maw'ūda*) и *'-w-d* (*āda — ya'ūdu*).

[43] Знаменитый омейядский поэт-панегирист ал-Фараздак происходил из того же племени, что и Са'са'а ибн Наджийа.

Обреченная на смерть живет, ее не закапывают.

Могут спросить: в чем смысл вопроса, обращенного к похороненной заживо, о грехе, за который ее убили? Разве не следует спрашивать того, кто ее захоронил, за что он убил ее?

Ответ: И вопрос, обращенный к ней, и ответ — это осуждение убийцы, что подобно осуждению в словах Всевышнего «*...Разве ты сказал людям: "Примите меня и мою мать двумя богами кроме Аллаха?" Он сказал: "Хвала Тебе! Как можно мне говорить, что мне не по праву?.."*» (5:116).

Еще читали: *sa'alat* — «спросила», то есть сказала в защиту себя, обращаясь к Аллаху или убийце.

В этом айате указание, что дети многобожников не подвергнутся мучениям, ибо мучение полагается только за грех.

И если уж Аллах осудил неверного, указав на непричастность зарытой заживо к греху, то как же может Тот, кто «*не обидит и на вес пылинки*» (4:40), сам совершить то, за что Он обрекает осуждаемого на страшные вечные мучения.

Стих 10:

10. Когда свитки будут развернуты,	وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (١٠)

Джалалайн: Это свитки[44] с записью дел.

Читают *nushirat* и *nushshirat*, а значит, это слово «открыты и развернуты».

---

[44] В данном случае слово *ṣuḥuf* означает, вероятнее всего, именно «свитки», на что указывает употребление глагола *nashara «разворачивать»*. В отдельных комментариях говорится еще более определенно: когда человек умирает, свиток с его делами свертывается, а разворачивают его только на суде. Тема свитков, или книг, с записью дел продолжается далее в следующих сурах. В суре «Разлом» говорится об ангелах, которые записывают дела при жизни человека (82:10-12), в суре «Обвешивающие» — о том, что книги эти потом хранятся в особых местах (83:7-9 и 83:18-21), в суре «Раскалывание» — о том, что книги эти будут вручены человеку на суде, но по-разному (84:7 и 10).

Табари: Всевышний говорит: Когда свитки с деяниями рабов Божиих будут развернуты перед ними после того, как они пребывали свернутыми, храня все добрые и злые деяния. То же говорили и толкователи.

Катада говорил: «Твой свиток, сын Адама, будет заполнен тем, что в нем, потом свернут, а потом развернут для тебя в день воскресения».

Чтецы читали по-разному.

Сообщество чтецов Медины читало *nushirat* без удвоения *shīn*. Так же читали и некоторые куфийцы.

Некоторые мекканские чтецы и сообщество чтецов Куфы читали *nushshirat* с удвоением. Те, кто читал так, обосновывали это ссылкой на «*...чтобы ему дали свитки развернутые (munashshara)*» (74:52). Ведь здесь сказано *munashshara*, а не *manshūra*. Чтение с удвоением приемлемо, поскольку речь идет о многих. Ведь говорят: «Вот заколотые (*mudhabbaḥa*) барашки», а если бы речь шла об одном барашке, было бы сказано *madhbūḥa*. То же относится и к *manshūra*.

Ибн Касир: Ад-Даххак говорил: «Каждому человеку будут даденны свитки справа или слева»[45].

Катада говорил: «Сын Адама, свиток будет заполнен, затем свернут, а развернут перед тобой в день воскресения. Каждый человек увидит, что записано в его свитке».

Замахшари: Читают и *nushirat* без удвоения, и *nushshurat* с удвоением.

Имеются в виду свитки деяний. Когда человек умирает, свиток его свертывается, а затем будет развернут, когда придет время расчета.

От Катады передают: «Твой свиток, сын Адама, будет заполнен, потом свернут с записью твоих дел, а потом развернут в день воскресения. И человек смотрит, что записано в его свитке».

---

[45] Ср. «*И вот тот, кому будет дана его книга в правую руку, ...он в жизни довольной...*» (69:19, 21) и «*А тот, кому будет дана его книга в левую, он скажет: "О, если бы мне не дана была моя книга!"*» (69:25). Ср. также (17:71). Однако в (84:10) говорится, что грешнику его книга будет дана «из-за спины», что заставляет комментаторов искать пути к согласованию данных контекстов между собой.

От ‘Умара передают, что, прочитав эти слова, он сказал: «Тебе предъявят все, сын Адама».

От Пророка передают, что он сказал: «Люди будут собраны голы, босы». Умм Салама спросила: «А как же женщины?» Он ответил: «Люди будут заняты, Умм Салама». Она спросила: «А чем они будут заняты?» Он ответил: «Развернутыми свитками, где дела на вес пылинки и на вес горчичного зерна».

Возможно, что имеется в виду: будут розданы (*nushirat*) между людьми.

От Марсада ибн Вада‘и передают: «Когда наступит день воскресения, свитки разлетятся из-под престола. Свиток верующего попадет в его руку с возвышенными садами, а свиток неверного попадет в его руку с самумом и кипятком».

Имеется в виду, что это будет в них записано, и тогда это другие свитки, не свитки с записью дел[46].

11. Когда небо будет сдернуто,	وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (١١)
12. Когда пекло будет разожжено,	وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ (١٢)
13. Когда рай будет приближен,	وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ (١٣)

Стих 11: «Когда небо будет сдернуто»:

ЛЕКСИКА: Слово *kushiṭat* употреблено в Коране только один раз, в этом айате.

Джалалайн: Небо будет содрано со своего места, как с овцы сдирают кожу.

Табари: Всевышний говорит: Когда небо будет сдернуто (*nuzi‘at*) и стянуто (*judhibat*), а потом свернуто.

---

[46] Толкование Марсада исходит из того, что все свитки хранятся в одном месте — под престолом, что не согласуется с тем, что говорится в суре 83. Там утверждается, что свитки грешников и праведников хранятся в разных местах, носящих загадочные названия *sijjīn* и *‘illiyyūn*. Поэтому Замахшари особо оговаривает, что речь идет, возможно, о других книгах — о тех, где записаны судьба человека и его приговор, а не о тех, где записаны его деяния.

То же говорили и толкователи. Так, Муджахид говорил: *kushiṭat* — значит «стянуто».

Передают, что ʻАбдаллах [ибн Масʻуд] читал *qushuṭat*, но смысл от этого не меняется. Арабы часто меняют *kāf* и *qāf*, поскольку они близки по месту образования, и говорят, например, вместо *kāfūr* «камфара» — *qāfūr*, а вместо *qisṭ* «доля, часть» — *kisṭ*. Такого много в речи арабов. Если места образования двух звуков близки друг от друга, то они могут заменять друг друга.

Ибн Касир: Муджахид говорил: *kushiṭat* — «будет стянуто» (*ijtadhabat*).

Судди говорил: «будет снято» (*kushifat*).

Ад-Даххак говорил: «будет сдернуто и исчезнет».

Замахшари: *kushiṭat* — «будет снято, как сдирают шкуру с убоины или как снимают покрывало с чего-нибудь».

Ибн Масʻуд читал: *qushuṭat*, а взаимозамена *kāf* и *qāf* случается часто, так, например, говорят «Я помешал (*labbaktu* и *labbaqtu*) бульон», а также *kāfūr* и *qāfūr* «камфара».

Стих 12: «Когда пекло будет разожжено»:

Джалалайн: *jaḥīm «пекло»* — огонь.

Читают *suʻirat* и *suʻʻirat*, а значит, это слово «будет разожжен» (*ujjijat*).

Табари: Всевышний говорит: «*когда пекло будет разожжено (suʻʻirat)*» — значит «зажжено и раскалено».

Катада говорил: «Пламя его — гнев Аллаха и грехи людские».

Чтецы читали это по-разному. Сообщество чтецов Медины читало *suʻʻirat* с удвоением в смысле: «будут зажигать раз за разом». Сообщество чтецов Куфы читало *suʻirat* без удвоения. Оба чтения известны, и как бы чтец ни читал, он не ошибется.

Ибн Касир: Судди говорил: «будет раскалено» (*uḥmiyat*).

Катада говорил: «будет зажжено» (*ūqidat*).

Он же говорил: «Разожгут его гнев Аллаха и грехи людские».

Замахшари: *su'irat* — сильно разожжено.
Читают также *su''irat*, чтобы подчеркнуть масштаб.
Говорили: «Его разожгут гнев Аллаха и грехи сынов Адама».

Стих 13: «Когда рай будет приближен»:

Джалалайн: *uzlifat* — приближен (*qurribat*) к людям рая, чтобы они могли туда войти.

Табари: Всевышний говорит: *«когда рай будет приближен (uzlifat)»* — приближен (*qurribat*) и придвинут (*udniyat*). То же говорили и толкователи.

Ар-Раби' ибн Хайсам говорил: «Слова "*когда пекло будет разожжено, когда рай будет приближен*" относятся к тем двум группам, о которых сказано: группа — в раю, группа — в пламени.

Ар-Раби' имеет в виду все слова, начиная с (81:1) и вплоть до этого айата, которые есть перечисление того, что произойдет, пока в конце не определится один из итогов: либо в рай, либо в огонь.

Ибн Касир: Ад-Даххак, Абу Малик, Катада, ар-Раби' ибн Хайсам говорили: «будет приближен к его обитателям».

Замахшари: Слова «приближен к богобоязненным», ср. «*И приближен будет рай для богобоязненных недалеким*» (50:31).

Говорили, что это двенадцать примет (*khaṣla*)[47]: шесть в этом мире и шесть в мире ином.

Фрагмент 3 (14): Концовка первой части

Концовка представляет собой констатацию того, что случится с человеком, когда произойдут все эти устрашающие события.

Стих 14:

14. *Узнает душа, что она приготовила*[48].	عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ (١٤)

---

[47] Имеются в виду приметы или события дня воскресения, в котором выделяются две фазы — конец света и воскресение и суд.

[48] Ср.: «*Узнает душа, что она уготовала наперед и что отложила*» (82:5).

Джалалайн: Это ответ на все «*когда*» с начала суры;

«*душа*» — каждая душа;

«*узнает*» — в этих обстоятельствах, а имеется в виду день воскресения.

Табари: Всевышний говорит: Узнает душа тогда, что она приготовила. Если добро, то — в рай, а если зло, то — в огонь.

Он говорит: Станет для человека ясным то, что прежде он не знал, а именно в чем было для него благо.

То же говорили толкователи. Так, Катада говорил: «Это — то, о чем весь этот рассказ. Слова же эти — ответ на слова "*Когда солнце будет скручено*" и все последующие, как говорят, например: "Когда 'Абдаллах встанет, 'Амр сядет"».

Ибн Касир: Это — ответ. Когда все сказанное случится, узнает каждая душа, что она совершила, и все предстанет перед ней.

Как сказано «*В тот день всякая душа найдет представленным то, что она сделала доброго и что она сделала злого. И захочет она, чтобы между ней и этим было великое расстояние...*» (3:30).

И еще «*Возвещено будет человеку в тот день, что он уготовал вперед и отложил*» (75:13)[49].

Ибн Аби Хатим от Зайда ибн Аслама передавал: Когда было ниспослано «*Когда солнце будет скручено*» вплоть до слов «*Узнает душа, что она уготовала*», 'Умар сказал: «Ради этого — весь этот рассказ».

Замахшари: По отношению к «*узнает*» (*'alimat*) обстоятельствами, которыми этот глагол управляет, являются слова «*Когда солнце будет скручено*» и все, что присоединено к этому как однородные члены.

Могут спросить: Ведь всякая душа узнает, как в словах «*В тот день всякая душа найдет представленным то, что она*

---

[49] Ср. тот же мотив в (82:5).

сделала доброго...»(3:30), а не одна какая-то душа. Почему же тогда сказано *'alimat nafsun*?[50]

Ответ **Замахшари**: неопределенное состояние может выражать всеобщность.

Часть 2 (15-29): Подтверждение пророчества

Фрагмент 4 (15-18): Серия клятв

Стихи 15-16:

15. *Но нет! Клянусь отступающими,*	فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ (١٥)
16. *Бегущими и прячущимися,*	الْجَوَارِ الْكُنَّسِ (١٦)

ЛЕКСИКА: Слово *kunnas «прячущиеся»* употреблено в Коране один раз, в айате (81:16).

Слово же *khunnas «отступающие»* хотя и употреблено в Коране тоже только один раз (81:15), но в тексте писания есть еще однокоренное слово *khannās*, которое является эпитетом шайтана — *«отступающий* (при поминании имени Аллаха)», см. (114:4)[51].

Объект, к которому относятся все три эпитета, входящие в этот оборот клятвы, в самом тексте не назван, что открывает для комментаторов простор для интерпретаций. Практически все они согласны в том, что слова *khunnas «отступающие»* и *kunnas «пря-*

---

[50] Вопрос касается того обстоятельства, что слово *nafsun «душа»* стоит в неопределенном состоянии. Спрашивающий исходит из того, что слово это может означать только «какая-то душа», а Замахшари справедливо возражает, что слово в неопределенном состоянии может также иметь значение «всякая душа».

[51] Второй контекст, безусловно, как-то оттеняет словоупотребление в рассматриваемом нами айате, но ни один из комментаторов его не упоминает здесь и не приводит.

чущиеся» в их прямом значении относятся к диким зверям, убегающим и прячущимся в свою нору. Однако некоторые считают, что эти айаты следует понимать в прямом смысле и что речь в них идет о диких животных, диких коровах или газелях. Большинство же усматривает в этих айатах метафору, полагая, что речь в них идет о звездах (или светилах) на небе. Если принять это истолкование, то две части суры оказываются связанными образом звезд, с которого начинаются обе части. Только в первой части звезды — это элемент картины конца света, а во второй — элемент картины мироздания, которым клянется его Творец. В таком случае, как мы говорили выше, набор клятв и является картиной творения, которая во всех разобранных ранее сурах соседствует с картиной конца света и воскресения.

Джалалайн: Частица *lā «нет»* — избыточная[52].

Глагол *takhnus* «отступают, возвращаясь на круги своя в своем ходе» — то есть ты только что видел звезду в последней фазе (*burj*), и вот она уже в начальной фазе.

Глагол *taknis* значит «входят в свое убежище (*kinās*)» — то есть исчезают в тех местах, где им положено исчезать.

Имеются в виду пять звезд: Сатурн (*zuḥal*), Юпитер (*al-mushtarī*), Марс (*al-mirrīkh*), Венера (*az-zuhara*), Меркурий (*'uṭārid*).

Табари: Толкователи высказывали разные мнения относительно того, что имеется в виду под *al-khunnas al-jawārī al-kunnas*.

- Одни говорили, что это пять ярких звезд, которые в своем круговороте возвращаются обратно и отступают и прячутся в своих домах, как газель прячется в логове. Пять звезд —

---

[52] Суйути имеет в виду, что эта частица, точнее, слова *fa-lā «Но нет!»* или *«Так нет!»* не замещают какую-то грамматическую позицию в следующем далее обороте клятвы и ничего не добавляют к его смыслу. Утверждение это правильное, но функция этих слов иная — они служат связкой между первой и второй частями суры. Другими словами, они выполняют композиционно-стилистическую функцию, аналогичную функции *kallā*, см., например, (96:6) или примеры в предыдущих сурах.

это: Марс (*bahrām*), Сатурн (*zuḥal*), Меркурий (*ʻuṭārid*), Венера (*az-zuhara*), Юпитер (*al-mushtarī*).

Так, ʻАли утверждал, что это светила (*kawākib*), а в другой передаче — что это звезды.

Халид ибн ʻАрʻара говорил: Я слышал, как ʻАли сказал по этому поводу: «Это звезды, которые отступают (*takhnus*) днем и прячутся (*taknis*) ночью».

В другой передаче ʻАли сказал: «Хотите знать, что такое *khunnas*? Это звезды, которые движутся ночью и прячутся днем».

Еще в одной передаче он сказал: «Имеются в виду звезды, которые прячутся днем и показываются ночью». То же утверждал и Катада.

Ал-Хасана спросили: «Абу Саʻид, что такое *al-jawārī al-kunnas*?», а он ответил: «Звезды».

Бакр ибн ʻАбдаллах в связи с этими словами говорил: «Это яркие звезды, которые движутся навстречу восходу».

Муджахид тоже утверждал, что это звезды.

Ибн Зайд говорил: «Это звезды. Они отступающие (*khunnas*), ибо отступают, то есть задерживаются с восходом, и каждый год они задерживаются все больше, то есть восходят все позже. Они прячущиеся (*kunnas*), ибо они прячутся днем, и их нельзя увидеть. Они бегущие (*jawārī*), ибо они бегут по небосводу. Поэтому их так и назвали».

- Иные говорили, что это дикие коровы (*baqar al-waḥsh*), которые прячутся в своих логовах.

Абу Майсара [ʻАмр ибн Шурахбил] рассказывал, что ʻАбдаллах ибн Масʻуд спросил его: «Что такое *al-jawārī al-kunnas*?», а он ответил: «Это дикие коровы». Тогда ʻАбдаллах сказал: «И я так думаю».

ʻАмр ибн Шурахбил говорил, что вопрос Ибн Масʻуда был обращен к нему.

Ал-Хаджжадж ибн Мунзир рассказывал: Спросил я Абу-ш-Шаʻсаʼ Джабира ибн Зайда об *al-jawārī al-kunnas*, а он ответил: «Это коровы, которые прячутся в свои норы».

Йунус рассказывал, что ʻАбдаллах ибн Вахб сказал ему: «Это коровы, которые убегают от волков и забиваются в свои норы».

Ибрахим говорил, что это дикие коровы.

Как-то Муджахида спросили, когда люди собрались у Ибрахима, об *al-jawārī al-kunnas*, а он ответил: «Я не знаю». Ибрахим сказал Муджахиду: «Как это ты не знаешь?» Он же ответил: «От ʻАли передают одно, а мы слышали, что это дикие коровы». Ибрахим сказал: «Это и есть коровы».

Рассказывали, что как-то Ибрахим и Муджахид вспоминали эти айаты. Ибрахим сказал Муджахиду: «Расскажи, что ты слышал об этом». Муджахид ответил: «Да, кое-что мы об этом слышали. Люди говорят, что это звезды». Ибрахим возразил: «Они наговаривают на ʻАли, ведь это то, что передают от него, но получается шиворот-навыворот».

В другой передаче Муджахид прямо ссылается на ʻАли в утверждении, что это звезды, а Ибрахим ему отвечает: «Они наговаривают на ʻАли».

- Иные говорили, что это газели.

Так полагали Ибн ʻАббас, Саʻид ибн Джубайр, ад-Даххак. Ибн Аби Нуджайх возводил такое мнение и к Муджахиду.

Правильное же мнение таково: Всевышний поклялся чем-то, что иногда отступает (*takhnus*), иногда передвигается (*tajrī*), а иногда прячется (*taknis*) в свои убежища (*makānis*). Слово же *makānis* у арабов обозначает норы, логова, куда прячутся дикие коровы и газели. Однако нельзя исключить, что это слово используется как метафора тех мест на небе, где прячутся звезды. Но даже если и так, то в айате нет прямого указания, что имеются в виду звезды, а не коровы, или что имеются в виду коровы, а не газели. Правильнее считать, что эти слова имеют общий смысл и относятся ко всему, что иногда отступает, иногда движется, иногда прячется[53].

---

[53] Если выразить словами тот общий смысл, о котором говорит Табари и который охватывает собой все, что движется, иногда прячась, а иногда выходя наружу, и звезды, и диких животных и т. д., то это либо время, определяющее ход жизни, либо само движение жизни, дарованной Всевышним, во всех ее проявлениях.

Ибн Касир: Муслим передавал в «Сахихе» и Наса'и в своем тафсире от 'Амра ибн Хурайса, который рассказывал: Я молился позади Пророка на утренней молитве и услышал, как он читает (81:15-18).

Ибн Аби Хатим и Ибн Джарир передавали от 'Али, который говорил: «Это звезды, отступают днем и появляются ночью».

Ибн Джарир передавал от Халида ибн 'Ар'ары, который говорил: Я слышал, как 'Али сказал по этому поводу: «Это звезды, которые отступают (*takhnus*) днем и прячутся (*taknis*) ночью».

Другие тоже передавали от 'Али, что это звезды.

Также передавали и от Ибн 'Аббаса, Муджахида, ал-Хасана, Катады, Судди и других, что это звезды.

Ибн Джарир передавал от Бакра ибн 'Абдаллаха, который в связи с этими словами говорил: «Это яркие звезды, которые движутся навстречу восходу».

Один из имамов говорил: «О звездах говорят "отступающие" (*khunnas*), когда они восходят, а затем говорят "бегущие" (*jawārī*), когда они на сфере своей, а когда они закатываются, о них говорят "прячущиеся" (*kunnas*). Это выражение взято от арабов, которые говорят о газели, что она прячется в свое убежище».

Ибрахим говорил: 'Абдаллах [ибн Мас'уд] говорил, что это дикие коровы.

Саури передавал от Абу Майсары, который рассказывал, что 'Абдаллах ибн Мас'уд спросил его: «Что такое *al-jawārī al-kunnas?*», а он ответил: «Это дикие коровы». Тогда 'Абдаллах сказал: «И я так думаю».

Абу Давуд ат-Тайалиси передавал от Ибн 'Аббаса, что тот сказал: «Это коровы, которые прячутся в тень». То же говорил и Са'ид ибн Джубайр.

'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса, что это газели. И Са'ид так говорил, и Муджахид, и ад-Даххак.

Абу-ш-Ша'са' Джабир ибн Зайд говорил: «Это коровы и газели».

Ибн Джарир передавал, что как-то Ибрахим и Муджахид вспоминали эти айаты. Ибрахим сказал Муджахиду: «Расскажи, что ты слышал об этом». Муджахид ответил: «Да, кое-что мы об

этом слышали. Люди говорят, что это звезды». Ибрахим сказал: «А что ты еще слышал?» Муджахид ответил: «Мы слышали, что это дикие коровы, когда они прячутся в свои логова». Ибрахим возразил: «Они наговаривают на 'Али, ведь это то, что передают от него, но получается шиворот-навыворот».

Сам Ибн Джарир не определился, что имеется в виду: звезды, газели или дикие коровы. Он говорил, что, возможно, все это имеется в виду.

Замахшари: *khunnas* — отступающие (*rawāji'*), когда ты видишь звезды в конечной фазе, поворачивающие назад к начальной фазе; *jawārī* — двигающиеся (*sayyāra*); *kunnas* — исчезающие (*ghuyyab*).

Слово *kunnas* производно от выражения «зверь спрятался (*kanasa*)», когда он заполз в свое убежище (*kunās*).

Говорили, что это пять ярких звезд: Марс (*bahrām*), Сатурн (*zuḥal*), Меркурий (*'uṭārid*), Венера (*az-zuhara*), Юпитер (*al-mushtarī*), которые движутся вместе с солнцем и луной и отступают, пока не спрячутся от света солнца.

Говорили, что это светила, которые скрываются днем и исчезают с глаз, и прячутся ночью, то есть восходят в свои места, как зверь заползает в нору[54].

17. *И ночью, когда она наступает*[55],	وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ (١٧)
18. *И утром, когда оно дышит,*	وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ (١٨)

---

[54] Все комментаторы согласны в том, что образ, возникающий через употребление слова *kunnas*, в обыденной речи употребляется применительно к зверю (дикой корове или газели), который прячется в свою нору или логово. Расходятся они только в том, употреблено ли это выражение в Коране в его прямом смысле или в метафорическом, применительно к звездам, которые то появляются, то прячутся как бы в свою нору.

[55] Как будет видно ниже из комментария к этому айату, есть два полярных толкования, которые невозможно одновременно отразить в переводе. Первое толкование — когда ночь наступает и опускается темнота, мрак. Второе — когда ночь отступает и начинает светать.

Стих 17: «И ночью, когда она наступает»:

ЛЕКСИКА: Глагол *'as'asa* употреблен в Коране один раз, в этом айате.

Джалалайн: *'as'asa* — наступает своей темнотой и отступает[56].

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно смысла этого выражения.

- Одни говорили, что имеется в виду, когда она отступает (*adbara*). Так полагал Ибн 'Аббас.

Абу Зубйан рассказывал: Я шел следом за 'Али ибн Аби Талибом, когда он вышел поутру встретить рассвет и прочел этот айат. 'Али вышел к воротам рынка, когда вот-вот должна была подняться заря и начаться рассвет, и прочел (81:17-18), а потом сказал: «Где спрашивающие о молитве *витр*? Да вот же он, час *витра*»[57].

Так же считали Муджахид, Катада, ад-Даххак.

Йунус передавал от Ибн Зайда, который говорил: «*'as'asa* — отступила (*tawallā*)».

- Иные говорили, что смысл этих слов: когда ночь со своей темнотой наступает.

Так считал ал-Хасан, который говорил: «Это когда на людей опускается мрак».

Передают, что 'Атиййа прочел этот айат и показал рукой на закат.

Мне представляется, что правильнее мнение, утверждающее, что имеется в виду «когда ночь отступает», что подтверждается следующим айатом. В этом доказательство, что Всевышний клянется уходящей ночью и наступающим утром.

---

[56] Как можно заметить, Суйути объединяет два разных толкования в одно.

[57] *Витр* — это ночная молитва, состоящая из нечетного числа ракатов. Из этого предания и другой версии, приводимой ниже Ибн Касиром, при различии формулировок ясно, что 'Али считал, что молитву *витр* следует читать на стыке ночи и утра: либо в самом конце ночи, в предрассветное время, либо в самом начале утренней зари.

Арабы говорят о ночи — *'as'asa* и *sa'sa'a*, когда она уходит и от нее осталось совсем чуть-чуть.

- Некоторые знатоки арабской речи, например ал-Фарра', утверждали, что *'as'asa* значит «приблизилась от начала ее и потемнела».

Ибн Касир: По поводу этого айата есть два мнения:

- Первое — речь идет о наступлении ночи с ее темнотой.

Муджахид говорил: «*'as'asa* — темнеет (*aẓlama*)».

Са'ид ибн Джубайр говорил: «*'as'asa* — начинается (*nasha'a*)».

Ал-Хасан ал-Басри говорил: «Когда на людей опускается мрак». То же говорил и 'Атиййа ал-'Ауфи.

- А вот 'Али ибн Аби Талха передавал от Ибн 'Аббаса: «Когда она отступает (*adbara*)». То же говорили Муджахид, Катада и ад-Даххак.

Зайд ибн Аслам и его сын 'Абд ар-Рахман тоже говорили: «*'as'asa* — уходит и исчезает».

Абу Давуд ат-Тайалиси передавал от Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами, который рассказывал: Вышел к нам 'Али в то время, когда человек обретает награду за утреннюю молитву, и сказал: «Где спрашивающие о молитве *витр*? “И ночью, когда она отступает, и утром, когда оно дышит”. Сейчас, когда она отступает, эта молитва хороша».

Ибн Джарир выбрал именно это толкование: «Когда ночь отступает», отметив, что на этот смысл указывает следующий айат.

Мне же кажется, что смысл этих слов: «когда ночь наступает». Хотя можно употреблять это слово и в значении «отступает», но «наступает» здесь более подходит. В таком случае Всевышний клянется ночью и ее темнотой, когда она наступает, и зарей и ее сиянием, когда она освещается. Ср. «*Клянусь ночью, когда она покрывает, и днем, когда он засиял*» (92:1-2). Ср. еще «*Клянусь утром и ночью, когда она густеет*» (93:1-2). Ср. еще «*Он выводит утреннюю зарю и ночь делает покоем*» (6:96) и другие похожие айаты.

Многие законоведы говорили, что слово *'as'asa* употребляется в значениях и «наступать» и «отступать», а значит, может иметься в виду и то, и другое, а Аллах знает лучше.

Замахшари: Выражения *'as'asa al-layl* и *ca'ca'a* значат «отступает».

Говорили, что *'as'asa* значит «наступает со своей темнотой».

Стих 18: «И утром, когда оно дышит»:

Джалалайн: *tanaffasa* — растягивается (*imtadda*), когда становится ясным днем.

Табари: Всевышний говорит: Клянусь светом дня, когда он наступает и проясняется.

То же говорили и толкователи. Так, Са'ид говорил: «когда день занимается», а по другой версии: «когда день наступает и освещается».

Ибн Касир: Ад-Даххак говорил: «Речь об утре, когда оно занимается (*ṭala'a*)».

Катада говорил: «Когда оно освещается и наступает».

Са'ид ибн Джубайр говорил: «Когда оно начинается». Это же передают от 'Али.

Ибн Джарир говорил: «Имеется в виду свет дня, когда он наступает и проясняется».

Замахшари: Могут спросить, что означает дыхание утра? Ответ: Когда наступает утро, вместе с ним приходит дуновение и легкий ветерок. Это и называют иносказательно дыханием утра[58].

---

[58] Получается, что в этой серии клятв реализованы сразу две метафоры: звезды прячутся в норы, а утро дышит. В результате в тексте возникает очень красивый образ одушевленной природы. Укажем еще, что если первые два айата имеют, по словам Табари, общий смысл, относящийся либо ко времени, либо к ходу жизни, то и эти два айата о том же. Первый из них говорит то ли о наступлении, то ли об уходе ночи, а второй — о приходе утра. Вместе же они фактически указывают на то же самое — на воплощенный в смене дня и ночи ход времени, которое во многих картинах мироздания названо творением, даром Всевышнего. Тогда вся серия клятв оказывается объединенной одним мотивом — мотивом времени.

Фрагмент 5 (19-21): Подтверждение истинности коранического откровения: Джибрил и Мухаммад

Как было сказано выше, во введении к комментарию, фрагмент обрамляет контрапункт двух тезисов, придающих ему цельность и законченность и раскрывающих главную цель и задачу этого фрагмента: *«Это — речь посланника благородного»* (81:19) и *«И это — не речь сатаны (шайтана), побиваемого камнями»* (18:25). Обращает на себя внимание, что и *rasūl*, и *shayṭān* стоят в неопределенном состоянии[59]. Что это может значить? Как известно, эта форма в качестве своего типового, стандартного значения может выражать как неопределенность — «какой-то посланник», «какой-то шайтан (сатана или бес)», так и всеобщность — «каждый посланник», «каждый шайтан», см. комментарии к (81:14). В любом случае грамматика не ориентирует нас на то, что имеется в виду некий конкретный посланник или шайтан. Отметим, что данный грамматический нюанс не стал предметом внимания комментаторов, так же как и в случае (69:40-42). Они толкуют оба айата как обозначающие совершенно конкретного персонажа: в первом случае — Джибрила, во втором — шайтана (или сатану). Укажем, однако, что второй элемент противопоставления гораздо менее конкретен, причем в обоих сходных текстах. В (69:40-42) речь идет о любом поэте, о любом прорицателе. В нашем случае речь идет не столько о шайтане (сатане), сколько о любом шайтане (бесе), который пытается подслушать откровение и передать его своим агентам на земле — прорицателям (кахинам), см. особенно комментарии Суйути в **Джалалайн** и **Замахшари**. Им же противопоставлен совершенно конкретный и определенный персонаж: в (69:40-42) — Мухаммад, в (81:19) — Джибрил. Получается, что неопределенное состояние соответствует по смыслу именно

---

[59] В Коране есть очень похожее место, где оба противопоставленных слова также стоят в неопределенном состоянии: *«Это — речь посланника благородного (qawl rasūlin karīm)! Это — не речь поэта (mā huwa biqawli shā'ir)... И не слова прорицателя (qawl kāhin)» (69:40-42)*. Благородный посланник здесь — это Мухаммад, противопоставленный двум знаковым фигурам доисламского общества: поэту и прорицателю.

второму члену противопоставления, первый же — тоже поставлен в неопределенное состояние, чтобы отчетливее было видно само противопоставление. Однако в таком случае эта форма, передающая в том числе значение всеобщности, добавляет к смыслу утверждения в (81:19) дополнительный оттенок. Речь идет о конкретном посланнике — Джибриле, но также и о каждом посланнике Божьем, будь то ангел или пророк, ибо любой из них — не то что противостоящий им шайтан со своим воинством, и речь их — откровение Божие, а не вредная и злобная отсебятина.

Однако почему комментаторы утверждают, что в данном случае имеется в виду именно Джибрил, а не Мухаммад. Из пяти эпитетов, которые составляют описание посланника в (81:19-21) два указывают, скорее, на пророка, чем на ангела. Так, сочетание *rasūl karīm «благородный посланник»* в двух других случаях относится именно к пророку: к Мусе (44:17) и к Мухаммаду (69:40). Эпитет *amīn «верный»*, главный, как указывают Ибн Касир и Замахшари, в данном контексте, подтверждающем истинность откровения[60], в подавляющем большинстве случаев относится именно к пророкам (7:62 — Худ, 12:54 — Йусуф, 26:107 — Нух, 26:125 — Хух, 26:142 — Салих, 26:162 — Лут, 26:178 — Шу'айб, 44:18 — Муса) и только один раз — к Джибрилу (26:193 — *«верный дух»*). Причем в двух случаях этот эпитет сочетается с другим из нашего набора: в (44:17-18) применительно к Мусе рядом стоят эпитеты *karīm* и *amīn*, а в (12:54) применительно к Йусуфу пару образуют *amīn* и *makīn «крепкий»*. Собственно релевантных контекстов для эпитета *makīn* в Коране есть только два (12:54 и 81:20), эпитет же *muṭā' «тот, кому повинуются»* в Коране употреблен всего один раз, а по смыслу он подходит и пророку, и ангелу.

Ситуация осложняется еще и тем обстоятельством, затушевываемым в переводе, что фрагмент изобилует местоимением «он» в разных формах и сочетаниях, которое все время меняет своего референта. Так, четыре айата из семи начинаются с этого местоиме-

---

[60] Согласно альтернативному чтению *thumma «затем»* вместо *thamma «там»*, это слово отделяет и выделяет последний эпитет, подчеркивая его особый статус и значение.

ния, причем два раза, согласно комментариям, оно обозначает Коран (81:19, 25), и тогда мы переводим его как «*это*», два раза — Мухаммада (81:23:24). Кроме того, в других местах это местоимение обозначает еще и Джибрила, как, например, второе местоимение во фразе «*он видел его*» (81:23).

Однако аргументы в пользу Джибрила представляются достаточно сильными.

Во-первых, один из пяти эпитетов явно подходит лишь ангелу — «*наделенный силой у Властителя престола*» (81:20)[61].

Во-вторых, если в противопоставлении поэту и прорицателю должен стоять пророк (69:40-42), то есть Мухаммад, то в противопоставлении сатане (шайтану) — ангел, то есть Джибрил.

В-третьих, существует параллельный коранический контекст, приводимый практически всеми комментаторами, который считается подтверждением такого толкования. Это — «*Не сбился* ***ваш товарищ*** *(ṣāḥibukum) и не заблудился, и говорит он не по пристрастию. Это — только откровение, которое ниспосылается. Научил его (= Мухаммада)* ***сильный мощью*** *(shadīd al-quwā), обладатель могущества; вот Он стал прямо на* ***высшем горизонте*** *(al-ufuq al-aʻlā), потом приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе, и открыл Своему рабу (= Мухаммаду) то, что открыл*» (53:2-10)[62]. Если отождеств-

---

[61] Еще два эпитета допускают подобную трактовку, и эту возможность комментаторы не пропускают. Так, для (81:20) они предлагают толкование, исходящее из иного порядка слов: «наделенного силой и крепкого у Властителя престола», в котором оба эпитета могут относиться только к ангелу. А для айата (81:21) в качестве основного выбрано чтение *thamma «там»*, при котором смысл «встречающего покорность там» тоже прямо соотносится с ангелом. Таким образом, получается, что три из пяти эпитетов указывают на Джибрила.

[62] Жирным шрифтом выделены прямые лексические параллели с (81:19-25), которые используются комментаторами. Крачковский исходит из того, что в пассаже речь идет о Всевышнем: «*...вот Он стал прямо...*»; «*...и открыл Своему рабу...*», представителем и агентом которого в передаче откровения выступает Джибрил. Кулиев исходит из того, что речь прямо идет о Джибриле: «*...потом он приблизился и спустился...*»; «*...внушил Его рабу...*». Но в любом случае этот отрывок указывает на Джибрила, не на Мухаммада.

ление *dhī quwwatin* «наделенного силою» и *shadid al-quwā* «сильного мощью» верно, то именуемый здесь не может быть самим Господом, ибо в нашем контексте он «наделен силою у Властителя престола». Тогда это посланник Всевышнего, Джибрил, передающий знание Мухаммаду. Именно он был на «*высшем*» (или «*ясном*» горизонте), а «*ваш товарищ*» — это Мухаммад.

Посланник Божий в передаче откровения может быть либо ангелом, либо человеком, то есть пророком. Если речь идет о Коране, то первый из них — Джибрил, а второй — Мухаммад. Именно из этого исходят комментаторы, полагая, что первые три айата посвящены ангелу, а следующие три — пророку. Другими словами, «иснад»[63] откровения, звеньями которого являются ангел и человек, надежен и верен в каждом звене передачи его людям — и ангельском, и человеческом. Кроме того, комментаторы указывают, что сопоставление в одном фрагменте высшего из ангелов и достойнейшего из людей — это особая честь для каждого из них.

19. Это — речь посланника благородного,	إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (١٩)
20. Наделенного силой у Властителя престола[64]*, крепкого,*	ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (٢٠)
21. Встречающего покорность там, верного.	مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (٢١)

---

[63] В мусульманской науке термин *isnād* (букв. «опора») обозначает цепочку передатчиков предания, удостоверяющую его подлинность.

[64] В Коране есть два термина — *kursiyy* и *'arsh*, которые обозначают трон и престол Всевышнего, но относительно того, какой термин что обозначает, существуют разногласия. Мы в нашем комментарии последовательно переводим *kursiyy* как «*трон*», а *'arsh* как «*престол*». Основаниями для такого решения для нас являются, во-первых, этимология слова *kursiyy*, которое обозначает «сиденье», а в современном языке — «стул» или «кресло»; во-вторых, что в айате, широко известном как «айат трона» (2:255), употреблено именно слово *kursiyy*.

Стих 19: «Это — речь посланника благородного»:

Джалалайн: «*Это*» — Коран;

«*посланника благородного*» — пред Всевышним; имеется же в виду Джибрил;

«*речь*» же приписана ему, поскольку он нисходит с ее словами.

Табари: Всевышний говорит: Этот Коран есть ниспослание посланника благородного, имея в виду Джибрила, который низвел его Мухаммаду ибн ‘Абдаллаху.

То же, что и мы, говорили толкователи. Так, Катада говорил, что имеется в виду Джибрил.

Ибн Касир: Имеется в виду, что этот Коран передан благородным посланником, то есть ангелом достойным, добронравным, прекрасным обликом, или Джибрилом.

Так утверждали Ибн ‘Аббас, Ша‘би, Маймун ибн Махран, ал-Хасан, Катада, ар-Раби‘ ибн Анас, ад-Даххак и другие.

Замахшари: «*Это*» — относится к Корану;

«*посланник благородный*» — это Джибрил.

Стих 20: «Наделенного силой у Властителя престола, крепкого»:

Джалалайн: *dhī quwwatin* «*наделенного силою*» — сильного мощью (*shadid al-quwā*)[65];

«*Властитель престола*» — Аллах;

makīn — обладающего крепостью (*makāna*); это слово относится к обороту с «у»[66] —«*у Властителя престола*».

Табари: Всевышний, говоря: «*наделенного силой*», имеет в виду Джибрила, поскольку тот способен выполнить то, что ему поручено Властителем престола;

«*крепкого*» — пред Господом великого престола.

---

[65] Суйути толкует данное выражение через аналогию с параллельным айатом (53:6), на что прямо указывают Ибн Касир и Замахшари.

[66] Имеется в виду, что по смыслу соотношение частей высказывания таково: «Наделенного силой и крепкого у Властителя престола».

Ибн Касир: *dhī quwwatin* — ср. «*Научил его сильный мощью (shadid al-quwā), обладатель могущества...*» (53:5-6). Имеется же в виду сильный и могучий в делах[67].

«*У Властителя престола, крепкого (makīn)*» — то есть он имеет крепость пред Аллахом и высокое положение.

Абу Салих говорил по поводу этих слов: «Джибрил проходит семьдесят завес из света без разрешения».

Замахшари: *dhī quwwatin* — ср. «*Научил его сильный мощью (shadid al-quwā), обладатель могущества...*» (53:5-6).

Поскольку же крепость определяется Тем, кто дает крепость, то Всевышний сказал: «*у Властителя престола*», чтобы указать на величие его положения и места.

Стих 21: «Встречающего покорность там, верного»:

Джалалайн: «*встречающего покорность там*» — в этих словах имеется в виду, что Джибрилу повинуются ангелы на небесах;

«*верного*» — в передаче откровения.

Табари: Всевышний, говоря это, имеет в виду Джибрила, которому на небесах повинуются ангелы;

«*верного*» — верного в выполнении своей миссии и всего прочего, что ему поручается.

То же говорили и толкователи. Так, Абу Салих говорил, что имеется в виду Джибрил, который получает такое доверие, что может пройти через семьдесят преград (*surādiq*) из света без разрешения.

Ибн 'Аббас, ад-Даххак и Маймун ибн Махран говорили, что это Джибрил.

---

[67] Замахшари в комментарии к (53:5) приводит следующие примеры силы Джибрила: 1) то, как он вырвал города народа Лута из черной воды, поднял их на своих крыльях до неба, а затем сбросил их; 2) крик, который он обрушил на самуд; 3) то, что он спускался к пророкам и поднимался от них в мгновение ока; 4) то, что он увидел Иблиса разговаривающим с 'Исой на отрогах в священной земле и взмахом крыла зашвырнул Иблиса на самые дальние горы в Индии.

Катада добавлял: *«встречающего покорность»* — пред Аллахом.

Ибн Касир: Эти слова означают, что он обладает весом и авторитетом у высокого сонма (*al-mala' al-a'lā*)[68] и что они слушают его слова.

Катада говорил: *«Встречающего покорность»* — на небесах, то есть не только от низших ангельских чинов, но и самых высших и достойных, ибо ему поручена столь высокая миссия;

«верного» — эта характеристика Джибрила имеет огромное значение, ведь значит Господь, велик Он и славен, очистил Своего посланника в облике ангела, как Он очистил Своего посланника в облике человеческом — Мухаммада.

Замахшари: Слово *thamma «там»* означает, что ему даже приближенные ангелы повинуются пред Господом, они действуют по его повелению и прислушиваются к его мнению.

Читают также *thumma «затем»*, чтобы выделить эпитет *«верного»*, подчеркнуть, что это самое достойное из упомянутых определений[69].

Фрагмент 6 (22-25): Ответ на обвинения оппонентов

22. Ваш товарищ не одержимый, وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ (٢٢)

23. Он видел его на ясном горизонте, وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ (٢٣)

24. И он на сокровенное не скупится. وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (٢٤)

---

[68] См. (37:8; 38:69).

[69] Объяснение функции слова *thumma «затем»*, если оно читается таким образом, очень похоже на истолкование функции оборота *«после этого»* (*ba'da dhālik*) в айате (79:30). Иными словами, функция — выделение, а не указание на порядок однородных членов. Однако в стандартном печатном издании Корана выбран вариант *thamma «там»*, см. выше.

25. *И это не речь шайтана, побиваемого камнями.*

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (٢٥)

Стих 22: «Ваш товарищ не одержимый»:

Джалалайн: «*ваш товарищ*» — Мухаммад.
Это — тоже предмет клятвы, до конца данного отрывка;
«*не одержимый*» — как вы утверждаете.

Табари: Всевышний говорит: Люди, ваш товарищ, Мухаммад, не одержимый, говорящий от безумия, бормочущий, как это делают сумасшедшие. Нет, он принес истину, став подтверждением посланникам.

Примерно это же говорили толкователи. Так, Маймун ибн Махран говорил: «Это — о Мухаммаде».

Ибн Касир: Ша‘би, Маймун ибн Махран, Абу Салих и те, кого мы упоминали выше, говорили, что имеется в виду Мухаммад.

Замахшари: «*Ваш товарищ*» — имеется в виду Мухаммад;
«*не одержимый*» — хотя неверные обвиняли его в этом.

В этих словах доказательство величия Джибрила и его достоинства по сравнению с прочими ангелами, ибо его положение сопоставлено с положением достойнейшего из людей — Мухаммада, ибо два упоминания соединены вместе и соразмерены — (81:19-21) и (81:22-24)[70].

Стих 23: «Он видел его на ясном горизонте»:

Джалалайн: «*он видел его*» — Мухаммад видел Джибрила в том образе, в каком он был сотворен;

---

[70] Всего обвинения пророков в том, что они одержимые, или опровержения таких обвинений встречаются в Коране 11 раз: 7 раз в отношении Мухаммада (15:6; 36:37; 44:14; 52:29; 68:2; 68:51; 81:22), 2 раза в отношении Мусы (26:27; 51:39), один раз в отношении Нуха (54:9), один раз как общее правило: всякого пророка обвиняли в том, что он одержимый (51:52).

mubīn — *bayyin*[71];

«на ясном горизонте» — на «высшем горизонте»[72], в сторону востока.

Табари: Всевышний говорит: Мухаммад видел Джибрила в его настоящем образе в той стороне, где все видно ясно, то есть в стороне восхода солнца с востока.

Примерно это же говорили толкователи. Так, Муджахид говорил: *«ясный горизонт»* — это «высший горизонт».

Катада говорил: «Нам рассказывали, что горизонт этот там, где восходит солнце», а по другой версии: «откуда приходит день».

Ибн Зайд говорил: «Это Джибрила он увидел на ясном горизонте».

‘Ата’ передавал от ‘Амира, который говорил: Мухаммад видел Джибрила в его истинном образе только один раз. Обычно он приходил к нему в образе человека, которого звали Дихйа[73]. Когда же он увидел Джибрила в его истинном образе, тот заполнил собой весь горизонт, а на нем была зеленая тафта, расшитая жемчугом. Об этом слова «Он видел его на ясном горизонте».

Он упоминал также, что все слова от *«Когда солнце будет скручено...»* — это *«слова посланника благородного»*, то есть Джибрила, а слова *«И он на сокровенное не скупится»* сказаны о Пророке[74].

---

[71] Смысл этого комментария через однокоренное слово состоит в уточнении смысла приведенного в тексте слова, поскольку *mubīn* этимологически значит «проясняющий, показывающий ясно», но слово употреблено в значении *«ясный»* (*bayyin*). Отметим, однако, что частотность этих двух слов в Коране несопоставима: *mubīn* встречается 119 раз, а *bayyin* — один раз. Укажем также, что возможно понимание слова, употребленного в тексте, в его прямом смысле: «он увидел его на горизонте, показывающем ясно (Джибрила)».

[72] Суйути толкует это выражение через параллель с аятом *«вот Он стал прямо на высшем горизонте (al-ufuq al-a‘lā)»* (53:7).

[73] Дихйа ал-Калби (ум. 665), сподвижник; по некоторым преданиям, Джибрил являлся к Мухаммаду в образе Дихйи.

[74] В этом несколько тяжело сформулированном пассаже Табари хочет сказать, что вся первая эсхатологическая часть суры — это и есть откровение, переданное через Джибрила, далее переданное людям Пророком, который на сокровенное не скупится. Другими словами, Табари показывает, что вторая часть суры служит цели утвердить истинность того, что сказано в первой части.

Ибн Касир: Имеется в виду, что Мухаммад видел Джибрила, который приходил к нему с миссией от Аллаха в образе, в котором сотворил его Аллах, с шестьюстами крыльями;

mubīn — *bayyin.*[75]

Это было первое видение, случившееся в ал-Батха'[76]. Оно упомянуто в аяте: «*Научил его сильный мощью, обладатель могущества; вот Он стал прямо на высшем горизонте (al-ufuq al-a'lā), потом приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе, и открыл Своему рабу то, что открыл*» (53:5-10), как было разъяснено в толковании этих айатов. В этом ясное доказательство того, что видел он именно Джибрила.

Очевидно, а Аллах знает лучше, что эта сура ниспослана до ночного переноса, поскольку в ней упоминается только это видение, которое является первым. Второе же видение, упомянутое в аяте: «*И видел он его при другом нисхождении у лотоса крайнего предела, у которого — сад прибежища, когда покрывало лотос то, что покрывало*» (53:13-16). Это видение упомянуто в суре «Звезда», поскольку она ниспослана уже после суры «Ночной перенос» (№ 17)[77].

---

[75] См. комментарий выше.

[76] Ал-Батха', или Ал-Абтах, «пески, песчаное место» — название места между Меккой и Мина. В комментарии к (53:5-10) некоторые комментаторы высказывают мнение, что это могло произойти на горе Хира' близ Мекки, где Мухаммад получил первое откровение (96:1-5).

[77] Можно заметить, что Табари и Ибн Касир расходятся во мнении насчет того, сколько раз Мухаммад видел Джибрила в его истинном облике. Табари считает, что один-единственный раз, а Ибн Касир — два раза: первый раз на земле, второй раз — во время восхождения (*mi'rāj*) на небеса, когда Джибрил сопровождал его. Ибн Касир, как мы видим, основывает свое суждение на двух следующих друг за другом отрывках из суры 53. Кроме того, в комментарии к этой суре он приводит еще предание, которое Ибн Аби Хатим передавал от Ибн Мас'уда, утверждавшего, что Пророк видел Джибрила в его образе только два раза. Первый раз, когда он попросил его явиться в его настоящем образе, и тот заслонил небосклон (*ufuq*). Второй же раз, когда Джибрил был с ним во время восхождения. Ибн Касир указывает там же, что Ибн Джарир был с этим несогласен и — на основании изощренного грамматического анализа — утверждал, что единственным разом и был эпизод с восхождением. Ибн Касир добавляет, что в этом толковании с Табари никто не был согласен, поскольку ясно, что было два видения, и первое — было на земле.

Замахшари: *«он видел его»* — посланник Аллаха видел Джибрила;

«на ясном горизонте» — на высоте, где восходит солнце.

Стих 24: «И он на сокровенное не скупится»:

ЛЕКСИКА: Слово *ḍanīn* употреблено в Коране один раз, в этом айате.

Джалалайн: *он* — Мухаммад;

«сокровенное» — скрытое из откровения и сообщения с небес;

ẓanīn — «ответственен» (*muttaham*), а еще читают *ḍanīn* в значении «скупится», то есть что-то утаивает из откровения[78].

Табари: Чтецы читали это по-разному. Сообщество чтецов Медины и Куфы читало *ḍanīn* в смысле «не скупится на то, чтобы учить людей тому, чему научил его Аллах и ниспослал ему в писании».

Некоторые мекканцы, басрийцы и куфийцы читали *ẓanīn* в смысле «он не ответственен за те сообщения, что передает им от Аллаха».

Итак, те, кто читал *ḍanīn*, толковали так, как мы указали.

Так, ‘Асим передавал от Зарра, который говорил: «Если читать *ẓanīn*, то это значит "ответственен", а если читать *ḍanīn*, то это значит "скуп". "Сокровенное" же означает Коран».

Ибрахим и Махран говорили: «Это значит: он не скупится».

Муджахид говорил: «Он не скупится для вас на то, что знает».

Катада говорил: «Этот Коран — сокровенное. Его Аллах дал Мухаммаду, Он щедро одарил его, научил его, взывал к нему, и, клянусь Аллахом, посланник Аллаха на это не скупился».

Ибн Зайд говорил: «Сокровенное — это Коран. Он не скупился на него ни для кого. Он передавал его им и сообщал. Аллах послал посланнику Аллаха Коран с верным духом Джибрилом, и Джибрил передал то, что вверил ему Аллах, Мухаммаду, а Мухаммад передал рабам Его то, что вверили ему Аллах и Джибрил. Ни на что не скупился, ничего не скрывал, ничего не выдумывал».

---

[78] В современном печатном издании Корана выбран вариант *ḍanīn*.

‘Ата’ же передавал от ‘Амира, что тот говорил, что здесь имеется в виду Мухаммад.

Те же, кто читал *ẓanīn*, толковали так, как мы указали.

Ад-Даххак передавал от Ибн ‘Аббаса, что он читал *ẓanīn* и говорил: «Это значит: не ответственен».

Абу-л-Му‘алла передавал, что Са‘ид ибн Джубайр читал *ẓanīn* и говорил: «Я спросил Са‘ида ибн Джубайра: “Что такое *ẓanīn?*”, а он ответил; “Не ответственен”».

От Ибн ‘Аббаса передавали, что он говорил: «Не ответственен за то, с чем пришел, и не выдумывает то, что передает».

Ибрахим и Зарр говорили, что это значит: «не ответственен».

Ад-Даххак говорил: «Не ответственен за то, что ниспослал Аллах».

Некоторые знатоки арабского истолковывали смысл айата так: он не слаб в сокровенном, но знает его и хранит. Это толкование они возводили к словоупотреблению арабов, которые говорят о слабом человеке, что он — *ẓanūn*.

По моему мнению, более правильное чтение то, которое согласно засвидетельствовано списками мусульман, даже если чтения расходятся. Это *ḍanīn*, ибо так начертано в списках.

А если дело обстоит так, то самое правильное толкование то, в котором говорится, что Мухаммад не скупится учить вас тому, чему научил его Аллах в откровении и ниспослании. Напротив, он всячески стремится к тому, что вы уверовали в это и изучили его.

Ибн Касир: *ẓanīn* — значит «ответственен» (*muttaham*); смысл высказывания: Мухаммад не ответственен за то, что Аллах ниспослал ему.

Были те, кто читал *ḍanīn* — то есть «скуп» (*bakhīl*); смысл высказывания: он не скупится на откровение, но передает его любому.

Суфйан ибн ‘Уйайна говорил: «*ẓanīn* и *ḍanīn* значат одно и то же: он не лжец и он не безнравственен (*fājir*)», однако первое значит «ответственен», а второе — «скуп».

Катада говорил: «Этот Коран был сокровенным, но Аллах ниспослал его Мухаммаду, и он не скупился передавать его людям. Напротив, он распространял его, доводил и доносил его до каждого, кто этого хотел».

То же говорили ‘Икрима, Ибн Зайд и многие другие.

Ибн Джарир выбрал чтение *ḍanīn*, я же скажу, что оба чтения надежно засвидетельствованы (*mutawātir*), и смысл в обоих случаях верный, как мы показали.

Замахшари: Он, то есть Мухаммад, за вести о сокровенном, которые он сообщает, например, о том, что видел Джибрила, или об откровении, приходящем к нему, и так далее, не ответственен (*ẓanīn*). Иными словами, он не может быть обвинен в выдумках (*ẓinna*), а это есть обвинение.

Читают также *ḍanīn*, что значит «скуп»; то есть он не скупится на откровение, то есть не бывает так, что его просят научить Корану, а он не учит.

В списке ‘Абдаллаха [ибн Мас‘уда] написано *ẓanīn*, а в списке Убаййа — *ḍanīn*, а посланник Аллаха читал и так, и так.

Уметь различать звуки *ḍ* и *ẓ* и точно знать места их образования чтец Корана обязан, однако большинство не-арабов не различают эти звуки, а если и различают, то расставляют их неправильно[79].

Стих 25: «И это не речь шайтана, побиваемого камнями»:

Джалалайн: «*Это*» — Коран;
«*слова шайтана*» — слова, подслушанные им;
rajīm — *marjūm*[80].

Табари: Всевышний говорит: Этот Коран — не слова шайтана, проклятого, изгнанного, но слово Аллаха и откровение Его.

---

79 Далее Замахшари подробно излагает вопрос о месте произнесения этих и других схожих звуков.

80 Оба слова имеют практически одно и то же значение — «побиваемый, побитый». Данное толкование слова через однокоренной с ним синоним (страдательное причастие — *marjūm*) имеет целью подчеркнуть страдательное значение в этом кораническом эпитете шайтана (*rajīm*), ставшем для него постоянным эпитетом. Подчеркнем, что сначала этот эпитет возникает в речи самого Всевышнего, когда тот после проступка Иблиса изгоняет его из рая: «*...Уходи же отсюда! Ведь ты — побиваемый камнями...*» (15:34; 38:77). Затем в разных контекстах он появляется как эпитет шайтана (3:36; 16:98; 81:25) или как эпитет шайтанов (или бесов), см. (15:17; 67:5).

Ибн Касир: Этот Коран — не слова Сатаны (шайтана), побиваемого камнями, ибо он не способен и не хочет его нести. Это — истина от Аллаха, что очевидно.

Замахшари: «*Это*» — Коран;

«*не слова шайтана, побиваемого камнями*» — подслушанные им и переданные в откровении своим пособникам — кахинам[81].

Фрагмент 7 (26-29): Концовка: Заключительное увещевание

26. Куда же вы идете?	فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (٢٦)
27. Это — не что иное, как увещевание мирам,	إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (٢٧)
28. Тем из вас, кто желает идти прямо,	لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ (٢٨)
29. Но вы этого не пожелаете, если не пожелает Аллах, Господь миров.	وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٢٩)

Стих 26: «Куда же вы идете?»:

Джалалайн: Каким путем вы идете, отрицая Коран и отворачиваясь от него?

---

[81] Фахр ад-Дин ар-Рази в своем комментарии на упомянутый выше айат (67:5) так излагает часто повторяющийся в комментариях мотив: «Когда же был послан Мухаммад, небо стало охраняться, и за шайтанами было установлено наблюдение. И если кто-то из них пробирался тайком, чтобы подслушать откровение, бросали падающую звезду, которая сжигала его, чтобы он не спустился на землю и не передал подслушанное людям, и тогда дело пророка запутается, и у людей появятся сомнения в передаваемых им вестях. Однако некоторым все-таки удавалось добраться до земли и передать подслушанное слово откровения прорицателям (кахинам), добавив к нему сотню слов лжи».

Табари: Всевышний говорит: Куда вы идете от этого Корана, отвращаясь от него?

Примерно это же говорили толкователи. Катада говорил: «Куда вы идете, отвращаясь от Моего писания и повиновения Мне».

Ибн Касир: Смысл: Куда подевались ваши умы, когда вы считаете ложью этот Коран, хотя совершенно ясно и очевидно, что это истина от Аллаха.

Как сказал [Абу Бакр] ас-Сиддик делегации бану ханифа, когда они прибыли мусульманами, и он повелел им, и они прочли коечто из чтения (*qur'ān*) Мусайлимы Лжеца. Это оказалось верхом бессмыслицы и бессвязности, и он сказал им: «Горе вам, где были ваши умы? Клянусь Аллахом, эти слова не исходят ни от какого божества (*il*)», то есть бога (*ilāh*)[82].

Замахшари: Вопрос — указание на то, что они заблудились, ибо оставили истину и повернули от нее ко лжи.

Стих 27: «Это — не что иное, как увещевание мирам»:

Джалалайн: Начальная частица *in* имеет значение отрицания *mā*;

dhikr — «увещевание» (*'iẓa*);

«мирам» — людям и джиннам[83].

Табари: Всевышний говорит: Этот Коран — поминание и увещевание для миров из людей и джиннов.

Ибн Касир: Смысл этих слов: Этот Коран — поминание для всех людей, которые заучивают его и вразумляются им.

Замахшари: без комментария.

---

[82] Смысл этого пояснения к словам Абу Бакра заключается в том, что сам Абу Бакр употребил древнесемитское слово «ил», означающее божество, которое не имеет хождения в этой форме в арабском языке.

[83] На основании сур 55 и 72, где говорится о том, что проповедь Мухаммада была обращена не только к людям, но и к джиннам, мусульманское вероучение усматривает в этом одно из отличий пророка ислама от всех прежних пророков, которые обращались исключительно к людям.

Обстоятельства ниспослания к стихам 28-29[84]:

Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим выводили от Сулаймана ибн Мусы, который говорил: «Когда было ниспослано “Тем из вас, кто желает быть прямым”, Абу Джахл сказал: “Это про нас. Если мы захотим, мы будем прямыми, а не захотим, не будем прямыми”. Тогда Аллах ниспослал: “*Но вы этого не пожелаете, если не пожелает Аллах, Господь миров*”».

Ибн Аби Хатим выводил от Абу Хурайры то же самое.

Это же предание приводится в тафсирах Табари, Ибн Касира.

Стих 28: «Тем из вас, кто желает идти прямо»:

Джалалайн: «*тем из вас...*» — приложение к «*мирам*» с повторением предлога *li*-;

«*идти прямо*» — в следовании истине.

Табари: Всевышний сообщает, что Он сообщил все это тем из миров, кто хочет идти прямо. Он не сделал это сообщением для всех. Предлог *li*- является повтором предлога при слове «*миры*». Смысл высказывания: Это — поминание для тех из вас, кто желает встать на прямой путь истины, следовать по нему и уверовать в него.

Примерно это же говорили толкователи. Муджахид говорил: «*идти прямо*» — значит следовать истине.

Ибн Касир: Смысл этих слов: Кто хочет быть наставленным, тот пусть следует этому Корану. В нем спасение и наставление, и нет руководства, кроме него.

Замахшари: «*тем из вас...*» — приложение к «*мирам*».

Приложение это показывает, что только те, которые хотят пойти прямо, приняв ислам, только они получат пользу от поминания, а остальные как будто и не получали вразумления, хотя поучение обращено ко всем.

---

84 См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Лубаб ан-нукул фи асбаб ан-нузул. С. 474.

Стих 29: «Но вы этого не пожелаете, если не пожелает Аллах, Господь миров»:

Джалалайн: *«не пожелаете»* — пойти прямым путем к истине; *«Господь миров»* — созданий; если он не пожелает, чтобы вы пошли прямо.

Табари: Всевышний говорит: Только те из вас, люди, захотят встать на прямой путь истины, относительно кого захочет этого Аллах.

Конец толкования суры «*Когда небо будет скручено*».

Ибн Касир: Желание ваше зависит не от вас, в смысле, кто захочет, тот пойдет прямо, а кто не захочет, тот потеряется. Это зависит от желания и воли Всевышнего Аллаха, Господа миров.

Конец толкования суры «Скручивание», а Аллаху — хвала и благодарность.

Замахшари: Пожелать же прямого пути можно, только если этому способствует Аллах по доброте Своей, пожелать же против Его воли вы не сможете[85].

В конце своего комментария Замахшари, как обычно, приводит хадис о пользе чтения данной суры:

«От посланника Аллаха передают: “Кто читает суру "*Когда солнце будет скручено*", тому Аллах поможет очиститься, когда свиток его будет развернут”».

---

[85] Легко заметить, что тема предопределения сильно звучит в большинстве комментариев. Только Замахшари, бывший, как му‘тазилит, сторонником свободы воли, старается как-то смягчить формулировку.

СУРА № 82
«РАЗЛОМ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура раннемекканская. Единственное обстоятельство ниспослания, упоминаемое в традиции, никак не уточняет датировку, поскольку упоминает лишь того, по поводу кого был ниспослан один из айатов суры, а именно айат 6. Эту информацию мы приведем в соответствующем месте.

Место суры в своде: С точки зрения длины суры создается впечатление, что на ней завершается один цикл сур, расположенных строго по убывающей длине, и начинается другой, поскольку эта сура значительно короче предыдущей, но за ней следует сразу несколько сур, намного длиннее ее, после которых начинается новый спад длины:

№ 81 — 104 слова, 434 харфа;
№ 82 — 81 слово, 333 харфа;
№ 83 — 169 слов, 751 харф;
№ 84 — 108 слов, 446 харфов;
№ 85— 109 слов, 470 харфов.

В смысловом или стилистическом отношении рассматриваемая сура очень тесно примыкает к предыдущей, так что Ибн аз-Зубайр даже говорит: «Эта сура — нечто вроде дополнения или завершения для суры “Скручивание”, что и есть очевидная причина того, что они поставлены рядом»[1]. Прежде всего, они начинаются и заканчиваются очень похожим образом[2].

---

[1] Ибн аз-Зубайр. Ал-Бурхан фи тартиб ас-сувар. С. 358.

[2] О том, что концовки (*maqṭa‘*) двух сур очень близки по смыслу, говорит Суйути в: Танасук ад-дурар. С. 133.

Сура № 82 «Разлом»

Зачин суры 82 можно рассматривать как сокращенный вариант зачина суры 81, ибо в них совпадают как смысловая доминанта (эсхатологическая картина конца), так и рифма (на *-at*) и синтаксис айатов (все или практически все айаты начинаются одинаково — со слова «*Когда...*»). Кроме того, айат, завершающий начальный фрагмент, почти совпадает в обоих случаях даже текстуально, а формулировки ряда айатов представляют собой очень близкие вариации одного и того же мотива. Посмотрим на оба зачина в сопоставлении друг с другом.

Сура 81	**Сура 82**
1. Когда солнце будет скручено,	*1. Когда небо разломается,*
2. Когда звезды облетят,	*2. Когда звезды осыплются,*
3. Когда горы сдвинутся с мест,	
4. Когда стельные верблюдицы будут брошены,	
5. Когда животные будут собраны,	
6. Когда моря будут подожжены (либо «переполнятся», либо «высохнут»),	*3. Когда моря перельются,*
7. Когда души будут соединены,	*4. Когда могилы перевернутся,*
8. Когда зарытая живьем будет спрошена,	
9. За какой грех она убита,	
10. Когда свитки будут развернуты,	
11. Когда небо будет сдернуто,	
12. Когда пекло будет разожжено,	
13. Когда рай будет приближен,	
14. Узнает душа, что она приготовила.	*5. Узнает душа, что она уготовала наперед и что отложила.*

Посмотрим теперь на концовки обеих сур:

«Но вы этого не пожелаете, если не пожелает Аллах, Господь миров» (81:29);

«В тот день, когда душа ничего не сможет для души, и вся власть в тот день — Аллаху» (82:19).

Действительно, они очень близки по смыслу, ибо обе утверждают всемогущество Господа, который определяет все.

Итак, начало и конец суры очень похожи на суру предыдущую. А вот середина ее явно перекликается не с предыдущей, а со следующей за ней сурой.

Так, утверждение, что грешники считают ложью суд или день суда, сформулировано очень похоже, сравни айаты (82:9) и (83:11). То же относится и к формулировке тезиса о двух итогах, ожидающих, соответственно, праведников и грешников. Тезис о том, что ожидает праведников, вообще повторен дословно: *«Праведники — конечно в блаженстве»* (82:13) и (83:22)[3], но и тезис о том, что ожидает грешников, сформулирован очень похоже, сравни (82:14) и (83:16)[4].

Таким образом, данная сура как бы перекидывает мостик от суры 81 к суре 83, сочетая в себе смысловые доминанты и той, и другой.

Композиция суры: Какова же композиция этой суры, которая, как и все предыдущие, относится к жанру прямой коранической проповеди. Смысл и рифма делят текст, как и в предыдущей суре, на две части, однако эти части не обособлены друг от друга, а, напротив, спаяны в единое повествование:

Часть 1: (1-8)

- Фрагмент 1 (1-5) — конец света.

Рифма: *-at* (как в суре 81).

---

[3] Это уже второй случай, когда одинаковые смысловые фрагменты соседних сур имеют одинаковые или похожие концовки, подчеркивая связь между ними. Первый — это (79:33) и (80:32): *«На пользу вам и вашим скотам»*.

[4] А. Нойвирт, сделавшая это наблюдение, считает, что параллелью к айату (82:13) является также айат (83:7) (см.: Angelika Neuwirth. Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. 2 ed. Berlin, 2007. С. 221).

- Фрагмент 2 (6-8) — упрек в неверии, встроенный в картину творения человека.

Рифма: *-īm* — *-ak* — *-ak*[5].

Часть 2: (9-19)

Всю вторую часть пронизывает единая рифма на *-īn/-ūn* со вставкой — рифмой на *-īm/-īm* (13-14) и не рифмующимся последним айатом (19). Поэтому в отличие от первой части рифма здесь не членит, а объединяет и цементирует текст. Эта объединяющая функция рифмы очень важна, поскольку текст состоит из череды крошечных фрагментов-тезисов длиной в один-три айата:

- Фрагмент 3 (9) — осуждение отрицающих суд.
- Фрагмент 4 (10-12) — упоминание об ангелах-наблюдателях.
- Фрагмент 5 (13) — итог суда для праведников.
- Фрагмент 6 (14-16) — итог суда для грешников.
- Фрагмент 7 (17-19) — концовка: вопрос и ответ о дне суда.

Вставка же, в других случаях незаметная, поскольку в Коране рифмы на *мим* и рифмы на *нун* свободно чередуются между собой как вариации единой системы рифмовки, в данном случае слышна, поскольку она связывает разные фрагменты значимым для смысла суры образом. Рифма на *мим* создает перекличку трех айатов поверх линейной дискурсивной структуры текста. Это — айат (82:6), где говорится о «*Господе твоем щедром*» (*rabbika al-karīm*), и айаты (82:13), где говорится об уделе, дарованном Господом праведникам, — «*благодати*» (*na'īm*) и (82:14) где говорится об уделе, дарованном Им грешникам, — «*пекле*» (*jaḥīm*). Таким образом, эти три айата и три рифмующихся слова образуют смысловой центр суры, сердцевину проповеди, заключенной в ней.

---

[5] Таким образом, данная сура возвращается к связке: конец света — творение, которая присутствовала во всех сурах, кроме суры 81.

Для второй части — ключевое слово «*суд*» (*dīn*), в котором заключена еще одна центральная идея суры. Четыре айата из одиннадцати рифмуются на это слово, причем три раза в сочетании «*Судный день*» (*yawm ad-dīn*).

2 — КОММЕНТАРИЙ

Часть 1 (1-8): Конец света и творение

Фрагмент 1 (1-5): Конец света

1. *Когда небо разломается,*	إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ (١)
2. *Когда звезды осыплются,*	وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ (٢)
3. *Когда моря перельются,*	وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (٣)
4. *Когда могилы будут перевернуты,*	وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (٤)
5. *Узнает душа, что она уготовала наперед и что отложила.*	عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ (٥)

В этой картине, где первые три айата — о конце света, а четвертый и пятый — о воскресении, ничего не сказано о земле и горах, но поскольку она явно воспринимается как сокращенный вариант аналогичной картины из предыдущей суры, гораздо более подробной, то все не упомянутое здесь восстанавливается через отсылку к ней.

Стих 1: «Когда небо разломается»:

ЛЕКСИКА: Глагол *infaṭarat* встречается в Коране один раз, однако корень очень частотен, что позволяет сделать некоторые выводы относительно его семантики, см. ниже.

Все комментаторы, Суйути в **Джалалайн**, **Табари**, **Ибн Касир** и **Замахшари**, утверждают одно и то же: «*разломается*»

(*infaṭarat*) — значит «расколется» (*inshaqqat*), то есть толкуют глагол, употребленный в данной суре, как синоним глагола, употребленного в (84:1).

Ибн Касир добавляет в толкование еще упоминание параллельного контекста — *«Небо разломано (munfaṭir) тогда; обещание Его свершилось»* (73:18)[6].

Стих 2: «Когда звезды осыплются»:

ЛЕКСИКА: Глагол *intatharat* встречается в Коране один раз[7].

---

[6] Обратившись, вслед за Ибн Касиром, к другим местам Корана, где употребляются производные от этого корня, можно сделать несколько наблюдений. Во-первых, есть еще один близкий по смыслу глагол — *tafaṭṭara*, который употребляется тоже только в отношении небес: *«Небеса готовы разломаться, расколоться...»* (19:90; 42:5). С этим значением связано еще одно слово — *fuṭūr* (мн. ч. от *faṭr* «щель, трещина, разлом»). Оно употреблено в контексте, где говорится, что небеса не имеют ни трещин, ни разломов до тех пор, пока не наступит конец света. Фактически значение обоих глаголов, и пятой и седьмой пород, — отыменное, поскольку семантика глагола первой породы совершенно иная: *faṭara* означает «создавать, творить». Употребляется он в Коране применительно к двум объектам. Во-первых, в отношении *«небес и земли»*, то есть мироздания (6:79; 21:56), с чем связана формула *fāṭir as-samāwāt wa-l-arḍ «Творец, Созидатель небес и земли»* (6:14; 12:101; 14:10; 35:1; 39:46; 42:11). Слово же *fāṭir*, являющееся одним из коранических имен Аллаха, но не входящее в список 99 имен, выступает альтернативным названием суры 35. Во-вторых, в отношении человека (11:51; 17:51; 20:72; 30:30; 36:27; 43:27). Слово же *fiṭra* в сочетании *fiṭrat Allāh*, употребленное в одном из этих контекстов (30:30), понимается как тот закон существования, тот порядок, тот строй, который Аллах дал всему сотворенному им. Именно через это слово может быть установлена связь между двумя семантическими гнездами одного корня, ибо в закон существования всего сотворенного входит то, что оно когда-нибудь должно погибнуть («все, что имеет начало, имеет конец»). Применительно к небесам это означает, что в конце времен они будут разломаны, расколются. Сквозь глагол, имеющий отчетливое эсхатологическое значение, просвечивает семантика, имеющая отношение к творению. В результате мотив сотворения человека (82:7-8) дополняется, с помощью лексических средств, мотивом сотворения небес и земли.

[7] Однако есть еще одно однокоренное слово *manthūr* «рассыпанный, развеянный», см. *«прах развеянный»* (25:23); *«жемчуг рассыпанный»* (76:19).

Комментаторы толкуют глагол *intatharat* практически одинаково. Суйути в **Джалалайн**: «отколются (*inqaḍḍat*) и попадают (*tasāqatat*)»; **Табари**: «осыплются с него и попадают (*tasāqatat*)»; **Ибн Касир**: «попадают (*tasāqatat*)»; а у **Замахшари** вообще комментария нет[8].

Стих 3: «Когда моря перельются»:

ЛЕКСИКА: Глагол *fajjara* «раскалывать, взрывать, раскапывать землю (чтобы выпустить воду)», употребленный здесь в страдательном залоге, в других контекстах употребляется в действительном залоге. Субъект глагола — Всевышний, который раскалывает (взрывает) землю источниками в целях ее благоустройства (18:33; 36:34) или же в целях наказания потопом народа Нуха (54:12). В двух контекстах неверующие просят этого от Пророка как доказательства (17:90 и 17:91). В первом (и единственном) контексте употреблен синонимичный глагол первой породы — *fajara*. Возвратные формы глаголов — *tafajjara* и *infajara* — употребляются в близких по смыслу контекстах, где по воле Божьей вода выбивается из камней (2:60; 2:74). Другими словами, изначальный смысл глагола проступает достаточно ясно, и комментаторам нужно лишь встроить этот смысл в контекст. Отметим, что еще раз мы видим в этом фрагменте употребление лексических единиц, которые соединяют в себе намек на Бога творящего и Бога разрушающего, карающего.

Джалалайн: *fujjirat* — моря откроются одно в другое и станут одним морем, соленая вода смешается с пресной.

Табари: Аллах откроет их одно в другое, и они все переполнятся.

Примерно это же говорили толкователи, хотя кое в чем они придерживались разных мнений.

Так, Ибн ‘Аббас говорил: «*fujjirat* — будут открыты одно в другое».

---

[8] По толкованию можно заметить, что комментаторы фактически рассматривают глагол *intatharat* как синоним глаголу *inkadarat*, употребленному в (81:2).

Катада говорил: «Соленые моря будут открыты в пресные, а пресные — в соленые».

Ал-Хасан говорил: «Будут открыты одно в другое, и вода из них уйдет», а Калби говорил: «Они наполнятся».

Ибн Касир: 'Али ибн Аби Талха передавал от Ибн 'Аббаса, который говорил: «Аллах откроет их одно в другое».

Ал-Хасан говорил: «Аллах откроет их одно в другое, и вода из них уйдет».

Катада говорил: «Пресные моря смешаются с солеными».

Калби говорил: «Они наполнятся».

Замахшари: *fujjirat* — они будут открыты одно в другое, соленая вода смешается с пресной, исчезнет преграда (*barzakh*)[9], которая между ними, и они станут единым морем.

Передают, что земля впитает в себя воду, когда моря переполнятся, и станет ровной. Именно так ал-Хасан объяснял *sujjirat*[10].

Читают также *fujirat* без удвоения. Муджахид читал *fajarat* в действительном залоге и без удвоения в значении «*устремятся*» (*baghat*), поскольку исчезнет преграда, приводя в доказательство «*Между ними преграда, через которую они не устремятся (lā yabghiyān)*» (55:20) и утверждая, что оба глагола могут употребляться в близком смысле[11].

Стих 4: «Когда могилы будут перевернуты»:

ЛЕКСИКА: Глагол *bu'thirat* употреблен в Коране один раз, только в этом айате, и однокоренных слов с ним тоже нет.

---

[9] Слово *barzakh* «*преграда, перешеек*» в Коране два раза употреблено в смысле водораздела между морями: «*...И устроили между ними (= двумя морями)* ***преграду*** *и препону нерушимую*» (25:53); «*между ними (= двумя морями)* ***преграда****, через которую они не устремятся*» (55:20). О том, что эта преграда разрушится в Судный день, и говорит Замахшари.

[10] См. (81:6).

[11] Обращает на себя внимание, и это отмечает в своем комментарии Замахшари, что глаголы, соотнесенные с морем в соседних сурах, *sujjirat* и *fujjirat*, трактуются очень близко, почти одинаково.

Джалалайн: *bu'thirat* — земля могил перевернется, и мертвые в них воскреснут.

Табари: Всевышний говорит: Когда могилы будут перевернуты, и мертвые, находящиеся в них, выйдут живыми.

Говорят: «такой-то перевернул (*ba'thara*) бассейн такого-то», если он перевернул все вверх дном. Произносят двояко: *ba'thara* и *baḥthara*.

Примерно это же говорили толкователи.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «*bu'thirat* — вскрыты (*buḥithat*)».

Ибн Касир: Ибн 'Аббас говорил: *bu'thirat* — «вскрыты» (*buḥithat*).

Судди говорил: «Могилы придут в движение, и из них выйдут те, кто в них».

Замахшари: Глаголы *ba'thara* и *baḥthara* производны от глаголов *ba'atha* и *baḥatha*, в которые добавлено *r*. Значение — «вскрыты» (*buḥithat*), и из них выйдут их мертвые.

Стих 5: «Узнает душа, что она уготовала наперед и что отложила»:

Джалалайн: «*узнает душа*» — каждая душа во времена, когда произойдет все вышеупомянутое, то есть в день воскресения;

«*что уготовала наперед*» — совершила из дел;

«*что отложила*» — что не выполнила.

Табари: Всевышний говорит: Узнает каждая душа, что она уготовала к этому дню из добрых дел, которые принесут ей пользу, и что отложила — это то, что человек наметил (*sanna*) сделать, но отложил на потом.

Толкователи расходились в толковании этого.

- Одни говорили примерно то же, что и мы.

Так, Курази по поводу этих слов говорил: «*то, что уготовала*» — это то, что сделала; «*то, что отложила*» — это намеченное человеком сделать потом.

- Другие говорили, что имеются в виду те заповеди, которые он исполнил, и те заповеди, которыми он пренебрег.

Так говорил ‘Икрима.

Ибн ‘Аббас говорил: «Узнает, что уготовала наперед в повиновении Аллаху и что отложила из того, что ей было велено Аллахом, и не исполнила».

Катада говорил: «Что уготовала наперед доброго и что отложила из причитающегося Аллаху и не исполнила».

Ибн Зайд говорил: *«что уготовала наперед»* — что исполнила; *«что отложила»* — что оставила и чем пренебрегла из тех добрых дел, к которым призывал ее Аллах.

- Иные говорили, что имеется в виду то, что она совершила доброго и злого, и то, что отложила и не совершила доброго и злого.

Мы выбрали то мнение, которое упомянули в начале, поскольку каждое из совершенных человеком дел, как доброе, так и злое, — это то, что он уготовал себе. А не исполненное им из того, что причитается Аллаху, чем он пренебрег, — это тоже дурное, что он себе уготовал. Это не то, что он отложил из дел. Дело — это то, что он сделал либо не сделал, если это — то дурное, что он уготовал себе. Поэтому мы говорим: *«что он отложил»* — это то, что он наметил сделать хорошего и дурного, и если бы он сделал, то и получил бы соответствующее воздаяние.

Ибн Касир: Что сделает человек, то и получит.

Замахшари: комментария нет.

Фрагмент 2 (6-8): Упрек в неверии в Творца и творение человека

6. *Человек, что искушает тебя о Господе твоем щедром,*	يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (٦)
7. *Который сотворил тебя, выровнял тебя и соразмерил тебя,*	الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (٧)

8. *В том образе, в каком пожелал, сложил тебя?* فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ (٨)

Стих 6: «Человек, что искушает тебя о Господе твоем щедром»:

Обстоятельства ниспослания:

Суйути: Ибн Аби Хатим выводил от ‘Икримы, что этот айат был ниспослан об Убаййе ибн Халафе[12].

Ибн Касир в комментарии: Багави передавал от Калби и Мукатила, которые говорили, что этот айат ниспослан об ал-Асваде ибн Шарике, который ударил Пророка, но не понес наказания в свое время, и Аллах тогда ниспослал эти слова[13].

Джалалайн: «*человек*» — неверный;
«*что искушает тебя о Господе твоем щедром*» — так что ты дерзаешь ослушаться Его.

Табари: Всевышний говорит: Неверный человек, что искушает тебя о Господе твоем щедром? Искушает человека враг его, взявший власть над ним.

Катада говорил: «То, что искушает сына Адама, — это враг его шайтан».

---

[12] Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 475

[13] Как мы видим, существовало мнение, что этот айат был ниспослан по поводу какого-то конкретного человека, но кандидатуры предлагаются различные. Кто же они? Убайй ибн Халаф (уб. 625) — знатный курайшит, непримиримый враг Мухаммада, выражавший неверие в его пророчество, в возможность воскресения, по некоторым свидетельствам, об этом ниспосланы айаты (36:78 и далее), подговоривший ‘Укбу ибн Аби Му‘айта оскорбить Пророка, в связи с чем ниспослано (25:27-29), а после хиджры активный участник противостояния с мусульманами, был убит Мухаммадом, когда преследовал его раненого после битвы при Ухуде. Ал-Асвад ибн Шарик известен значительно меньше. Сведения о нем практически исчерпываются тем, что сказано у Ибн Касира. Отметим в этой связи, что Табари и Замахшари толкуют этот айат как имеющий общий смысл и не привязанный к какому-то конкретному персонажу или событию.

Ибн Касир: Эти слова — угроза, а не вопрос, который, как полагают некоторые люди, предполагает ответ. Смысл этих слов: что искушает тебя, сын Адама, о Господе твоем щедром, что ты осмелился ослушаться Его и вести себя по отношению к Нему неподобающе.

Как сказано в хадисе: «Всевышний говорит в день воскресения сыну Адама: “Сын Адама, что искушало тебя обо Мне? Сын Адама, что ты ответил посланникам?”»

Ибн Аби Хатим передавал, что ‘Умар услышал, как некий человек читает этот айат «*Человек, что искушает тебя...*», и сказал: «Невежество».

Он же передавал, что Ибн ‘Умар как-то прочел этот айат и сказал: «Клянусь Аллахом, искушает человека невежество его».

То же передают от Ибн ‘Аббаса, ар-Раби‘а ибн Хайсама и ал-Хасана.

Катада же по поводу этих слов говорил: «Ничто не искушает сына Адама, кроме врага его шайтана».

Ал-Фудайл ибн ‘Ийад говорил: «Если бы Он спросил, что искушает меня о Нем, я бы сказал: “Накинутый полог Твоей защиты”».

Абу Бакр ал-Варрак говорил: «Если бы меня спросили: “*Что искушает тебя о Господе твоем щедром?*”, я бы сказал: “Искушает меня щедрость Щедрого”».

Некоторые знатоки тонкостей речи утверждали, что эпитет «*щедрый*», а не какой-то иной из Его эпитетов, употреблен здесь не случайно. Он намекает: на щедрость нельзя отвечать дурными и непристойными делами.

Замахшари: Могут спросить, каков смысл слов «*Что искушает тебя о Господе твоем щедром*»? И как сочетается эпитет «*щедрый*» с отрицанием искушения Им, ведь щедрость как раз и искушает?

Передают от ‘Али, что он звал своего гуляма[14] много раз, а тот не отвечал. Он смотрит, а тот стоит у двери. ‘Али спросил: «Ты почему не отвечаешь?» Тот ответил: «А я уверен в твоей кротости

[14] Гулям (*ghulām*) — букв. «юноша, парень, слуга». В данном случае речь идет о слуге ‘Али.

и знаю, что ты меня не накажешь». ʻАли понравился его ответ, и он дал ему вольную. Люди сказали: «Из-за щедрости этого человека его гулямы не умеют себя вести».

Мой ответ: Смысл в том, что не поддаваться искусу щедрости Аллаха, который сотворил его и дал ему жизнь, оказав ему этим честь, и не желать вслед за этим все больше и больше, впадая в ослушание и неблагодарность, ведь вслед за этим первым даром Он готов вознаградить его и отвести от него наказание. Отвергается то, что выходит за рамки разумного.

Поэтому и сказал посланник Аллаха, прочтя этот айат: «Искус его — это его невежество», а ʻУмар сказал: «Искус его — глупость и невежество».

Ал-Хасан говорил: «Искус его, клянусь Аллахом, это его зловредный бес (шайтан)». Иначе говоря, он разукрашивает ему ослушание и говорит ему: «Делай, что хочешь, ведь Господь твой щедр. Он почтил тебя тем, чем почтил, с самого начала и Он почтит тебя в конце», пока не ввергнет его в беду.

Ал-Фудайла ибн ʻИйада спросили: «Если бы Аллах поставил тебя в день воскресения и спросил: "*Что искушало тебя о Господе твоем щедром?*", что бы ты сказал?» Он ответил: «Я бы сказал: "Искушение мое — накинутый полог Твоей защиты"».

Это сказано как признание в грехе, когда искушением стал этот полог, а не как извинение, как надеются выдумщики и полагают хашвиты[15], от имамов которых передают: Он сказал: «*о Господе твоем щедром*», а не выбрал какой-то иной эпитет, чтобы научить раба Своего ответу, а именно: «Искушение мое — щедрость Щедрого».

Саʻид ибн Джубайр читал: *mā agharraka*, либо в смысле оборота восклицания, либо в смысле вопроса[16].

---

[15] Хашвиты (*al-ḥashwiyya, ahl al-ḥashw*) — прозвище мусульманских традиционалистов как тех, кто «наполняет, начиняет» свои речи ссылками на подлинные или апокрифические хадисы. Название происходит от слова *ḥashw* «начинка». Не случайно это прозвище употребляет муʻтазилит Замахшари.

[16] То есть либо «Как велико искушение твое...!», либо «Что побудило тебя поддаться искушению...?». Замахшари еще рассматривает вопрос об этимологии глаголов *gharra* и *agharra*, но его рассуждение, не имеющее прямого отношения к теме, трудно передается по-русски.

Стих 7: «Который сотворил тебя, выровнял тебя и соразмерил тебя»:

ЛЕКСИКА: Комментаторы указывают на наличие двух чтений — *ʻadalaka* и *ʻaddalaka*, которые признают равновозможными и каноническими. Они указывают также на возможность двух истолкований: первое — что Господь сотворил человека соразмерным, которое допустимо при любом чтении; второе — что Он повернул облик человека в какую-то сторону, сделал его похожим на кого-то, которое допустимо только при первом чтении. Соответственно комментаторы и переводчики выбирают в качестве основного первое толкование, которое согласуется с контекстом и не зависит от выбора чтения. В современном печатном издании Корана выбран как раз вариант без удвоения — *ʻadala*, который в принципе допускает оба толкования. Укажем еще, что в чтении «Хафса от ʻАсима», ставшего основой печатного издания, глагол второй породы *ʻaddala* вообще не зафиксирован.

Джалалайн: «*сотворил тебя*» — после того, как тебя не было;

«*выровнял тебя*» — выровнял Свое творение;

«*соразмерил тебя*» — сделал твою фигуру соразмерной, члены подходящими друг к другу, не так, чтобы одна нога или рука была длиннее другой.

Табари: «*который сотворил тебя, выровнял тебя*» — Всевышний говорит: который сотворил тебя, человек, и выровнял Свое творение.

Последний глагол читают по-разному. Сообщество чтецов Медины, Мекки, Сирии и Басры читает *ʻaddalaka* с удвоением, а сообщество чтецов Куфы читает *ʻadalaka* без удвоения.

Те, кто читает с удвоением, как бы понимают смысл сказанного так: Он сделал тебя соразмерным (*muʻtadil*), с обликом правильным (*muʻaddal*) и прямым (*muqawwam*)[17].

Те же, кто читает без удвоения, как бы понимают смысл сказанного так: Он повернул и обратил тебя к тому образу, к которому

[17] Можно заметить, что в этом толковании смысл глагола объясняется в основном через однокоренные слова.

пожелал, то есть либо к образу прекрасному, либо к образу безобразному, либо к образу кого-то из родных[18].

Самое правильное мнение относительно этих чтений таково: Оба чтения хорошо известны среди чтецов стольных городов и оба правильны по смыслу. Как бы чтец ни читал, он не ошибся. Однако мне больше нравится чтение с удвоением, поскольку *'addala* лучше сочетается с предлогом *fī*, чем *'adala*.

Наше понимание смысла обоих чтений передают и от толкователей.

Ибн Касир: Имеется в виду, что Он сделал тебя с телом ровным, прямым, соразмерным, лучшей формы и вида.

Имам Ахмад передавал, что однажды посланник Аллаха плюнул на ладонь и указал на слюну пальцем, а потом сказал: «Аллах, велик Он и славен, сказал: “Сын Адама, для Меня нет ничего невозможного, ведь Я сотворил тебя из чего-то подобного, а когда Я тебя выровнял и соразмерил, ты отправляешься в путь между двумя хладами[19], и земля гудит у тебя под ногами. Ты копишь и ничего не даешь, а когда вознесешься наверх, говоришь: "Я дам пожертвование", но прошло уже время пожертвований”».

То же передавал Ибн Маджа.

Замахшари: *sawwāka «выровнял тебя»* — сделал тело твое ровным с крепкими здоровыми членами;

'addalaka «соразмерил тебя» — сделал тебя соразмерным (*mu'tadil*), пропорциональным, без несоответствий в чем-либо; так Он не сделал ни одну из рук длиннее, ни один из глаз — больше, ни одни члены — белыми, а другие — черными, ни часть волос — темными, а часть — светлыми.

Или же сделал тебя прямоходящим, не так, как животные.

---

[18] Другими словами, согласно этому толкованию, приводимому Табари, оборот, с которого начинается следующий айат, синтаксически и по смыслу связан не с идущим далее глаголом, а с последним глаголом предыдущего айата: *«...обратил тебя // к тому образу, к какому пожелал, устроил тебя».*

[19] Имеются в виду небытие до сотворения и рождения и смертный холод могилы.

Читают еще *'adalaka* без удвоения. В таком случае толкований два: одно — выровнял одни твои члены с другими, так что они стали соразмерными, другое — отвернул тебя от вида других тварей и сотворил тебя в прекрасном виде, либо же повернул тебя к разным формам и обликам.

Стих 8: «В том образе, в каком пожелал, сложил тебя?»:

ЛЕКСИКА: Глагол *rakkaba* употреблен в Коране только один раз, в этом айате.

Джалалайн: практически без комментария.

Табари: Муджахид говорил: «Сделал похожим на отца или мать, или дядю по матери или дядю по отцу».

Исма'ил говорил: «Если пожелает, то — в образе собаки, а пожелает — в образе осла».

'Икрима говорил: «Если пожелает, то — в образе обезьяны, а пожелает — в образе свиньи».

От Абу Рабаха ал-Лахми передавал его сын, а далее — его внук, что Пророк сказал ему: «Кто у тебя родился?», а он ответил: «Да кто у меня может родиться, посланник Аллаха? Либо мальчик, либо девочка». Пророк спросил: «А на кого похож?» Он ответил: «Посланник Аллаха, да на кого он может быть похож? Либо на отца, либо на мать». Тогда Пророк сказал: «Перестань! Не говори так. Когда капля утвердится в лоне, Аллах устанавливает любое соответствие между ней и Адамом. Разве ты не читал: "*В том образе, в каком пожелал, сложил тебя*" — то есть к любому образу направил (*salaka*) тебя».

Ибн Касир: Муджахид говорил: «Сделал похожим на отца или мать, или дядю по матери или дядю по отцу».

Ибн Джарир передавал от Абу Рабаха, что Пророк сказал ему: «Кто у тебя родился?», а он ответил: «Да кто у меня может родиться, посланник Аллаха? Либо мальчик, либо девочка». Пророк спросил: «А на кого похож?» Он ответил: «Посланник Аллаха, да на кого он может быть похож? Либо на отца, либо на мать». Тогда Пророк сказал: «Перестань! Не говори так. Когда капля утвердится в лоне, Аллах устанавливает любое соответствие между ней и

Адамом. Разве ты не читал: “*В том образе, в каком пожелал, сложил тебя*” — то есть сформировал (*shakkala*) тебя»[20].

Так же передавали Ибн Аби Хатим и Табарани. Этот хадис, если он верен, представляет собой решающее слово в понимании этого айата, однако иснад его не тверд, поскольку о Мутаххире ибн ал-Хайсаме, который является звеном иснада, говорят, что от него хадисы не принимают.

Ибн Хиббан говорил: Однако в обоих «Сахихах» есть предание от Абу Хурайры, что некий человек сказал посланнику Аллаха: «Моя жена родила черного мальчика». Тот спросил: «У тебя верблюды есть?» Человек ответил: «Да». Он спросил: «А какого они цвета?» Человек ответил: «Рыжие». Он спросил: «А есть среди них пепельного цвета?» Человек ответил: «Да». Он спросил: «А откуда они взялись?» Человек ответил: «Кто его знает, может так кровь сложилась». Он сказал: «Так и здесь, может, так кровь сложилась».

‘Икрима говорил: «Если пожелает, то — в образе обезьяны, а пожелает, то — в образе свиньи».

Абу Салих говорил: «Если пожелает, то — в образе собаки, а пожелает, то — в образе осла, а пожелает — то в образе свиньи».

Катада говорил: «Клянусь Аллахом, Он может это». Смысл этих слов понимают так: Аллах, велик Он и славен, способен сотворить каплю в безобразном облике презренного животного, но по величию, доброте и благожелательности Своим Он творит ее в прекрасном, прямом и соразмерном облике, на который приятно смотреть.

Замахшари: Он может сложить человека в любом образе, по Своему желанию и по Своей мудрости, как безобразном, так и красивом, сделать человека высоким или низким, мужчиной или женщиной, похожим или не похожим на какого-то родственника.

---

[20] В двух версиях этого предания различается только последний глагол, представляющий собой толкование Пророком глагола *rakkaba*, употребленного в айате. Два глагола в арабской графике очень похожи друг на друга, причем второй по смыслу подходит больше, чем первый.

Часть 2 (9-19)

Вторая часть походит на сжатый конспект развернутой проповеди, где череда тем только намечена, но за счет сопоставления их с другими, более подробными пассажами аналогичного содержания, в том числе и в предыдущей суре, каждая тема мысленно может быть развернута.

Фрагмент 3 (9): Осуждение отрицающих суд

9. *Но нет! Вы считаете ложью суд!* — كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ (٩)

Джалалайн: *kallā «но нет»* — предупреждение не поддаваться искушению относительно щедрости Аллаха;

«вы считаете» — не уверовавшие обитатели Мекки;

dīn — воздаяние (jazā') за дела.

Табари: Всевышний говорит: Дело обстоит не так, как вы, неверные, говорите, дескать, вы правы, когда поклоняетесь кому-то помимо Аллаха. Нет, вы считаете ложью награду и наказание, воздаяние и расчет.

Муджахид говорил: *dīn* — день расчета (*yawm al-ḥisāb*).

Катада говорил: *dīn* — день тягот, день, когда Аллах судит (*yadīn*) рабов Своих за дела.

Ибн Касир: Вас побуждает к противостоянию Щедрому и ослушанию Его то, что в сердцах ваших вы считаете ложью иную жизнь, воздаяние и расчет.

Замахшари: *kallā «но нет»* — остерегайтесь поддаться искушению насчет щедрости Аллаха и вместо благодарности и повиновения ответить ему неверием и ослушанием;

dīn — это либо воздаяние, либо вера ислама; вы считаете это ложным и не верите ни в награду, ни в наказание, а это хуже тщетных упований.

Фрагмент 4 (10-12): Упоминание об ангелах-наблюдателях

10. *А ведь над вами хранители*[21], وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ (١٠)
11. *Благородные писцы.* كِرَامًا كَاتِبِينَ (١١)
12. *Знают они, что вы делаете.* يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ (١٢)

Джалалайн: Это те ангелы, которые сохраняют ваши дела;
«*благородные*» — пред Аллахом;
«*писцы*» — записывающие дела;
Они знают все, что вы делаете.

Табари: Он говорит: Над вами есть наблюдатели и хранители, что сохраняют ваши дела и ведут им счет;
«*благородные*» — пред Аллахом;
«*писцы*» — записывающие дела ваши.

Так, от Аййуба передают: «Они записывают, что вы говорите и что вы имели в виду».

Эти хранители знают, что вы делаете хорошего и плохого; они подсчитывают это.

Ибн Касир: Имеется в виду, что над вами есть ангелы, благородные хранители, не совершайте дурное перед ними, ведь они записывают все ваши дела.

Ибн Аби Хатим передавал от Муджахида: Посланник Аллаха говорил: «Почитайте благородных писцов, которые оставляют только в двух случаях: осквернение (*janāba*) и испражнение (*ghā'iṭ*). Если кто-то из вас омывается, пусть спрячется за стену или за своего верблюда или пусть заслонит его брат его».

Абу Бакр ал-Баззар передавал хадис в других словах, выводя его через Муджахида от Ибн 'Аббаса: «Аллах запрещает вам

---

[21] Как явствует из комментариев, это не ангелы-хранители в обычном смысле, то есть ангелы, которые защищают и охраняют человека, а скорее ангелы-наблюдатели, которые сохраняют и записывают все, что сделал человек.

обнажаться. Стыдитесь ангелов Аллаха, которые с вами, благородных писцов, которые оставляют вас только в трех случаях: испражнение, осквернение и омовение. Если кто-то из вас омывается в открытом месте, пусть прикроется одеждой или спрячется за стену или за своего верблюда».

Абу Бакр ал-Баззар передавал также от Анаса: Посланник Аллаха говорил: «Всякий раз хранители возносят к Аллаху то, что они сохранили в течение дня, и Он видит, что в начале и в конце листа — просьба о прощении. Исключение — если Он сказал: "Прощаю рабу Моему все, что записано на этом листе"».

Потом же он добавлял: Этот хадис передается только через Таммама ибн Нуджайха, но он — верный передатчик. Я же скажу, что ему доверял Ибн Ма'ин, а слабым передатчиком его считали Бухари, Абу Зар'а, Ибн Аби Хатим, Наса'и, Ибн 'Ади, Ибн Хиббан. Имам Ахмад же говорил: «А я не знаю, каков он на самом деле».

Абу Бакр ал-Баззар передавал также от Абу Хурайры: Посланник Аллаха говорил: «У Аллаха есть ангелы, которые знают сынов Адама и ведут их счет». И далее он продолжал: «Они подсчитывают их дела, и когда видят, что раб Божий действовал, повинуясь Аллаху, они поминают его и называют по имени и говорят: "Сегодня такой-то преуспел. Сегодня такой-то спасен". А когда видят, что раб Божий в своих делах ослушался Аллаха, они поминают его и называют по имени и говорят: "Пропал сегодня такой-то"».

Абу Бакр ал-Баззар далее говорил: «Надежность эта зависит, по моему мнению, от надежности Мада'ини, который есть в иснаде, а он не строг в передаче хадисов».

Замахшари: Это твердое опровержение их утверждений, что воздаяние — это ложь. Имеется в виду: вы считаете ложью воздаяние, а писцы записывают ваши дела, чтобы вы получили воздаяние.

В возвеличивании писцов возвеличивание воздаяния, показывающее, что это для Аллаха одно из самых великих дел.

Если бы не это, Он бы не поручил подсчет того, за что им будет воздано, ангелам благородным, писцам и хранителям.

В этих словах предупреждение и устрашение для ослушников и мягкость для верующих.

Передают, что ал-Фудайл, когда читал эти айаты, говорил: «Нет айатов страшнее для беспечных».

Фрагмент 5 (13): Итог суда для праведников

13. *Праведники — конечно в блаженстве!*	إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣)

Джалалайн: «*праведники*» — верующие, искренние в своей вере»;
«*блаженстве*» — рай.

Табари: Всевышний говорит: Те, кто праведен и соблюдал установления Аллаха и сторонился ослушания, тот — утопает в блаженстве райских садов.

Ибн Касир: Всевышний сообщает о том блаженстве, в котором пребудут праведники, которые были покорны Аллаху и не впадали в ослушание Его.

Ибн ʻАсакир передавал через Ибн ʻУмара от Пророка, который сказал: «Аллах назвал их праведниками (*abrār*), ибо они вели себя праведно (*barrū*) по отношению к отцам и сыновьям».

Замахшари: без комментария.

Фрагмент 6 (14-16): Итог суда для грешников

14. *А нечестивцы — конечно в пекле!*	وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤)
15. *Они будут жариться там в день суда,*	يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ (١٥)
16. *И они его не покинут!*	وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ (١٦)

Стих 14: «А нечестивцы — конечно в пекле!»:

Джалалайн: «*нечестивцы*» — неверные;
«*пекло*» — огнь сжигающий.

Табари: Всевышний говорит, что нечестивцы, то есть те, кто не верует в своего Господа, будут в пекле.

Ибн Касир: Затем Всевышний упомянул пекло и постоянные мучения, на которые обречены нечестивцы.

Замахшари: без комментария.

Стих 15: «Они будут жариться там в день суда»:

Джалалайн: «*будут жариться*» — войдут в огонь и будут мучиться в его жаре;
«*день суда*» — день воздаяния.

Табари: Всевышний говорит: Эти нечестивцы будут жариться в пекле в день воскресения, день, когда рабы Божии будут судимы за дела свои и получат за них воздаяние.

Примерно это же говорили толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «*yawm ad-dīn* — это одно из названий дня воскресения. Аллах возвеличил его и предупредил о нем рабов Своих».

Ибн Касир: *yawm ad-dīn* — это день расчета, воздаяния и воскресения.

Замахшари: без комментария.

Стих 16: «И они его не покинут!»:

Джалалайн: «*не покинут*» — не выйдут из него.

Табари: Всевышний говорит: Никогда эти нечестивцы не покинут пекло, не выйдут (*khārijīn*) из него, они там останутся навсегда, навечно, как и праведники в раю, ср. «*...и не будут они оттуда выведены (mukhrajīn)*» (15:48).

Ибн Касир: Имеется в виду, что они не смогут избежать мучений хотя бы на час, не будут облегчены им мучения, и не будет

ответа на их просьбы умереть или передохнуть хотя бы на один день.

Замахшари: Ср. *«...но не выйдут (khārijīn) они оттуда»* (5:37).

Возможен и такой смысл: Они будут жариться в огне в день суда, и не избежать (*ghā'ibīn*) им этого, когда они еще будут лежать в могилах.

Говорили еще: Аллах сообщил в этой суре, что сын Адама проходит три состояния: состояние жизни, когда сохраняются все его дела, состояние жизни иного мира, когда за дела он получает воздаяние, и состояние нахождения на преграде (*barzakh*)[22], и об этом слова этого айата: *«И они этого не избегнут (ghā'ibīn)»*[23], то есть не избегнут дня суда, ужаса и страха которого не дано постичь никому. Он намного превосходит все, что мы можем о нем вообразить, во много раз.

---

[22] Слово *barzakh* *«преграда, перешеек»* встречается в Коране три раза: *«...а за ними — **преграда** до того дня, когда они будут воскрешены»* (23:100); *«...И устроили между ними (= двумя морями) **преграду** и препону нерушимую»* (25:53); *«между ними (= двумя морями) **преграда**, через которую они не устремятся»* (55:20). Именно на первый контекст, имеющий явный эсхатологический смысл, намекает Замахшари, который выше намекал на два «морских» контекста в связи с (82:3). Эту преграду или барьер комментаторы понимают как то, что разделяет рай и ад, или как могилу, которая разделяет эту и будущую жизнь, этот мир и мир потусторонний. Есть и различные мистические понимания этого термина.

[23] В зависимости от толкования перевод ключевого слова *ghā'ibīn* должен быть разный. Если айат понимается так, что речь в нем идет о тех, кто уже в аду, то смысл *«они его не покинут»*, а если он понимается так, что речь в нем идет о тех, кто еще только обречен на ад и его мучения, то смысл *«они его не избегнут»*. Словарные значения самого слова допускают оба прочтения и перевода, выбор за комментатором и переводчиком. В первом смысле этот айат становится параллелью к айату (78:30), тоже понимаемому как указание на вечность наказания. Отметим еще, что из комментаторов только Замахшари указывает на второе понимание, остальные о нем даже не упоминают.

Фрагмент 7 (17-19): Концовка: О дне суда

17. *Откуда тебе знать, что такое день суда?*
18. *И еще, откуда тебе знать, что такое день суда?*
19. *В день, когда у души ничего нет для души, и вся власть тогда у Аллаха.*

وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (١٧)

ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (١٨)

يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ (١٩)

Стихи 17-18: «Откуда тебе знать, что такое день суда? И еще, откуда тебе знать, что такое день суда?»:

Джалалайн: *mā adrāka* — *«откуда тебе знать»* (*mā aʻlamaka*). Затем это повторено для возвеличивания того, о чем идет речь.

Табари: Всевышний говорит пророку Своему Мухаммаду: «Откуда тебе знать, Мухаммад, то есть откуда тебе ведать (*mā ashʻaraka*), что такое день суда, то есть что это такое день расчета и воздаяния?» Говорит же Он это для возвеличивания этого дня.

Примерно это же говорили толкователи.

Так, Катада говорил: «Это сказано для возвеличивания дня воскресения, дня, когда людей судят за их дела».

Потом Всевышний повторяет это для большего возвеличивания Судного дня, а затем разъясняет нечто в связи с ним в следующем айате.

Ибн Касир: Вопрос преследует цель возвеличить день воскресения, а затем он еще подтверждает это повтором. Затем Он разъясняет это в следующем айате.

Замахшари: без комментария.

Стих 19: «В день, когда у души ничего нет для души, и вся власть тогда у Аллаха»:

Джалалайн: *yawmi «день»* — в именительном падеже;
«у души ничего нет для души» — полезного;

«вся власть тогда у Аллаха» — и ни у кого другого власти нет; то есть никто не сможет выступить посредником в отличие от этой жизни.

Табари: Всевышний говорит: *«Этот день — день*[24], *когда у души ничего нет...»*, то есть когда душа ничем не возместит за другую душу и не отведет от нее беду, которая на нее свалилась, и ничем ей не поможет. В этой жизни один человек защищал другого, отводил беду, если кто замышлял против него худое, но в этот день все это закончилось. Ведь в этот день вся власть у Аллаха, ничто не устоит против Него, никто не поможет. Тогда сокрушатся царства, кончится предводительство, вся власть будет у Царя Всесильного;

«...вся власть тогда у Аллаха» — Всевышний говорит: Вся власть в тот день, то есть суд, у Аллаха, и ни у кого другого. Никто из его творений не сможет ни запретить, ни повелеть.

Примерно это же говорили толкователи.

Так, Катада говорил: «Не будет тогда никого, кто бы что-то решал или что-то совершал, кроме Господа миров».

Еще Катада говорил: «Решение в тот день, клянусь Аллахом, у Аллаха, и никто не оспорит его».

Чтецы расходились в чтении *yawm*. Сообщество чтецов Хиджаза и Куфы читали в винительном падеже — *yawma*. Некоторые чтецы Басры читало в именительном падеже — *yawmu*. Именительный падеж здесь более красноречив в речи арабов, потому что если далее следует глагол в настоящем времени, как здесь, то арабы выбирают именительный падеж, а если — глагол в прошедшем времени, то — винительный падеж[25].

Конец толкования суры «Разлом».

---

[24] Табари истолковывает айат как именительное предложение, где подлежащее «Тот день» (*dhalika-l-yawm*») опущено и подразумевается, а сказуемое «день» (*yawmu*), с которого начинается айат, стоит в именительном падеже, что согласуется с мнением Суйути. В стандартном же печатном издании Корана выбран вариант *yawma* в винительном падеже.

[25] В печатном издании Корана выбран вариант с винительным падежом — *yawma*.

Ибн Касир: Имеется в виду, что никто никому помочь не сможет и никто никого ни от чего не избавит, кроме как по воле Аллаха, если Он этого пожелает и если это будет Ему угодно.

Вспомним здесь хадис: «Хашимиты[26], спасите себя от огня. Я ничего не смогу для вас сделать пред Аллахом», который мы выше приводили в конце комментария к суре «Поэты» (№ 26).

Именно поэтому он сказал «*...вся власть тогда у Аллаха*» подобно словам Его «*...У кого царство в тот день? У Аллаха Единого Всесокрушающего*» (40:16); «*Вся власть в тот день, поистине, у Милосердного...*» (25:26); «*Царю судного дня*» (1:4).

Катада говорил: «Решение в тот день, клянусь Аллахом, у Аллаха, и никто не оспорит его».

Конец толкования суры «Разлом». Аллаху — слава и признательность, от Него — удача и защита.

Замахшари: Подводя итог описанию этого дня, Всевышний говорит, что никто в этот день не может ничего отвести, никому помочь, ничего сделать, кроме Аллаха.

Кто ставил слово *yawm* в именительный падеж, тот объяснял это слово либо как приложение (*badal*) к *yawmu-d-dīn* «*Судный день*», либо как сказуемое с опущенным подлежащим — *huwa yawmu*... «*Это —* ***день****...*».

Кто ставил слово в винительный падеж, тот предполагал, что им управляет подразумеваемый глагол *yudānūna* «*они будут судимы* ***в день****...*», поскольку на наличие смысла этого глагола указывает слово *dīn* «суд» в предыдущем айате, либо же полагал опущенным глагол *udhkur* «вспомни, помяни». Возможно также, что винительный падеж обусловлен тем, что это слово образует условную идафу с последующим глаголом, и тогда винительный падеж передает смысл именительного падежа.

От посланника Аллаха передают: «Кто читает "*Когда небо разломается*", тому Аллах запишет за каждую каплю с неба одно доброе дело (*ḥasana*) и за каждую могилу[27] доброе дело».

---

[26] Хашимиты — это один из родов мекканского племени курайш, к которому принадлежал пророк Мухаммад.

[27] Вероятно, имеется в виду: за каждого умершего.

СУРА № 83
«ОБВЕШИВАЮЩИЕ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Причина ниспослания: Вопрос о датировке этой суры более сложен, чем в предыдущих случаях. Хотя содержание (эсхатология) и стиль этой суры (садж‘) — безусловно, ранние мекканские, однако некоторые авторитеты относили ее к мединскому периоду. Основание — обстоятельства ниспослания начального фрагмента суры, давшего ей название. Кстати, повод ниспослания упоминается только для этих начальных айатов, где осуждаются обвешивающие.

Главное предание, которое упоминают все комментаторы, восходит к Ибн ‘Аббасу: «Когда Пророк прибыл в Медину, то люди там страшно жульничали при взвешивании. Аллах ниспослал: “Горе обвешивающим”, и после этого люди стали взвешивать точно».

Его упоминает **Табари**, его повторяют **Замахшари**, **Ибн Касир** и **Суйути**[1] — со ссылкой на своды хадисов Наса’и и Ибн Маджи, **Ибн ‘Араби** — со ссылкой на Наса’и.

Отдельные комментаторы дополняют это предание другими, однако их связь с ниспосланием именно этих айатов менее очевидна.

Так, **Табари** приводит следующие предания:

Абу-с-Са’иб [ал-Калби] передавал от ‘Абдаллаха [ибн Мас‘уда]: Некий человек сказал ему: «Абу ‘Абд ар-Рахман! Мединцы взвешивают полной мерой». Он же ответил: «Отчего же им не взвешивать полной мерой. Ведь сказал же Аллах: “*Горе*

---

[1] Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 475.

обвешивающим..." и прочел до слов "*...в день, когда люди предстанут пред Господом миров*" (83:1-6)»[2].

Передают, что 'Икрима говорил: «Я свидетельствую, что все взвешивающие и отмеряющие — в огне». Его спросили об этом, и он ответил: «Нет среди них никого, кто взвешивал бы полным весом и отмеривал бы полной мерой. Ведь Всевышний сказал: "*Горе обвешивающим*" (83:1)»[3].

Ибн Касир приводит еще следующее предание:

Ибн Аби Хатим передавал от Хилала ибн Тарика: Когда я был пленным у Ибн 'Умара, я сказал ему: «Самые красивые люди и самые честные при взвешивании — это обитатели Мекки и обитатели Медины». Он же ответил: «Им это далось большим трудом. Разве ты не слышал, что сказал Всевышний: "*Горе обвешивающим*"».

Однако больше всего рассказов цитирует **Замахшари**:

- Говорят, что когда Пророк прибыл в Медину, там был человек, которого звали Абу Джухайна, у которого были две меры: одной он мерил для себя, а другой — для других.
- Говорят, что торговцы Медины обвешивали и жульничали. Они практиковали обмен (*munābadha*) типа «махнемся, не глядя», приемы вроде «тронул, бери» (*mulāmasa*), продажу вещей, лишь похожих на требуемые (*mukhāṭara*).

Когда были ниспосланы эти айаты, посланник Аллаха вышел и прочел их, а потом сказал: «Пять за пять».

Ему сказали: «Посланник Аллаха! Что это "пять за пять"?»

Он сказал:

1) Над теми, кто нарушает договор с людьми, власть возьмет враг их.

2) Те, кто судят не по тому, что ниспослал Аллах, впадут в нищету.

3) Тех, кто являет непотребство, настигнет смерть.

---

[2] Ибн Касир приводит его со ссылкой на Ибн Джарира ат-Табари.

[3] Звучащая в этом высказывании 'Икримы нота осуждения торговли в целом не характерна для Корана и ислама.

4) Не обвешивайте и не обмеривайте, иначе не успеете расцвести, как состаритесь.

5) Не отказывайте в *закате*, иначе не видать вам дождя.

- От ʻАли передают, что он проходил мимо человека, который взвешивал шафран и перевесил. Он сказал тому человеку: «Взвесь правильно, а потом добавляй, сколько захочешь». То есть ʻАли сначала велел ему взвесить все ровно, а потом — отдельно добавку после обязательного.
- От Ибн ʻАббаса передают: «Чужеземцы (*yā maʻshara-l-aʻājim*)! Вы имеете дело с двумя вещами, из-за которых погибли те, кто до вас: взвешивание и отмеривание». Обратился же он именно к чужеземцам[4], поскольку они занимались и тем, и другим одновременно, а в двух святынях (*ḥaramayn*) они были разделены: мекканцы занимались взвешиванием, а мединцы — отмериванием.
- От Ибн ʻУмара передают, что он, проходя мимо торговца, сказал ему: «Бойся Бога и взвешивай сполна. Обвешивающие будут стоять в день воскресения пред величием Милосердного, утопая в поту».
- От ʻИкримы передают, что он сказал: «Я свидетельствую, что все взвешивающие и отмеряющие — в огне». Ему сказали: «Да ведь твой сын занимается взвешиванием (или отмериванием)». Он ответил: «Я свидетельствую, что он — в огне»[5].
- От Убаййа передают: «Не надейтесь получить нужное вам у тех, чье пропитание — рукоять меры и язычок весов».

Из всего спектра приводимых комментаторами преданий можно заметить, что отношение к торговле и торгующим в ранней мусульманской общине было разным: от позитивного взгляда — нет ничего плохого в торговле, если торговец честен, — до крайне

---

[4] Возможно, имеются в виду персы.

[5] Версия этого предания у Замахшари значительно отличается от версии, приводимой Табари.

негативного. Его выражают ‘Икрима и — отчасти — Убайй, которые исходят из того, что торговец в принципе не может быть честным[6].

Время ниспослания: Мнения относительно времени ниспослания суры разошлись довольно значительно.

Вот как суммирует их Суйути со ссылкой на Ибн ал-Гараса:

Говорили, что это — мекканская сура в силу того, что в ней упоминаются «сказания» (*asāṭīr*) (83:13), но говорили также, что она — мединская, потому что мединцы были хуже всех в отношении мер[7].

Говорили еще, что она была ниспослана в Мекке, но по поводу обвешивания.

Некоторые же говорили, что она ниспослана между Меккой и Мединой.

Говорили, что эта сура — мекканская, за исключением шести айатов в начале (83:1-6)»[8].

Последняя версия, а именно, что это мекканская сура, начинающаяся с мединской вставки, нам представляется наиболее правдоподобной.

В любом случае это — вторая сура тридцатого джуз’а (после суры 80), которая начинается с эпизода, так или иначе связанного с пророческой миссией Мухаммада, причем оба эпизода, насколько можно судить, — мединские. Подчеркнутые еще и тем, что они дали название соответствующим сурам, и тем, что больше таких начальных вставок на все 37 сур этого джуз’а нет, они очень заметны среди сур, где главное содержание проповеди — эсхатология. Возникает вопрос: зачем они вставлены — а это именно

---

[6] По тональности эта позиция близка к знаменитому евангельскому рассказу об изгнании Иисусом торгующих и менял из храма (см.: Мф. 21:12; Ин. 2:13-16).

[7] Легко заметить, что Ибн ал-Гарас фактически говорит, что содержание этого текста — мекканское, но исторический контекст, заданный преданием, может указывать на мединское время.

[8] См.: Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 2. Москва, 2001. С. 54, 67.

вставки — в кораническую проповедь, причем так, чтобы не заметить их было невозможно? Свои соображения на этот счет мы выскажем ниже.

Место суры в своде: Место суры с точки зрения ее величины предстает явным нарушением принципа убывающей длины (она намного длиннее предыдущей суры, после чего суры опять располагаются по убывающей длине):

№ 82 — 81 слово, 333 харфа;

№ 83 — 169 слов, 751 харф;

№ 84 — 108 слов, 446 харфов.

Иными словами, данная сура выглядит вставкой между соседними сурами, примерно соответствующими друг другу по длине и к тому же очень сходными между собой по названию, содержанию и стилю.

Подобное мнение выражает Суйути, который говорит[9]: «Это разделитель (вставка — *faṣl*) между сурами "Разлом" (№ 82) и "Раскалывание" (№ 84), которые похожи в пяти отношениях[10]».

Подобная аномалия не может не быть сознательной, преднамеренной и нуждается в объяснении.

Суйути в процитированной выше книге предлагает свое объяснение, прямо утверждая, что он первый, кто обратил на это внимание. Так, он начинает это объяснение словами: «Аллах дал мне понимание, почему это сделано», а завершает так: «Хвала Аллаху, который позволил мне понять тайны Его писания».

Само объяснение строится на предположении, что суры расположены так, чтобы порядок изложения соответствовал порядку событий. Суйути прослеживает это соответствие (*tanāsub*) в двух отношениях.

Во-первых, он утверждает, что в порядке четырех сур (№ 81, 82, 83, 84) отражен порядок событий дня воскресения. Вот что он пишет:

---

[9] См.: Суйути. Танасук. С. 134–135.

[10] Мнение Суйути о чертах сходства сур 82 и 84 будет процитировано ниже, в комментарии к следующей суре.

«Дело в том, что четыре суры, описывающие день воскресения, поставлены по порядку того, что в них упоминается.

Большая часть того, что упомянуто в суре "Скручивание", и все, что упомянуто в суре "Разлом", происходит в начале дня воскресения[11].

Затем будет длинное стояние, льющийся пот, ужасы. Они упомянуты в этой суре: "того дня, когда люди встанут пред Господом миров" (83:6). Об этом же есть хадис: "Каждый будет стоять в поту до кончиков ушей"[12].

Затем случится великое заступничество, будут развернуты книги, поданы в правую руку, в левую руку, из-за спины[13].

А после этого произойдет расчет.

Именно в таком порядке события перечисляются в хадисах. Именно этому порядку соответствует то, что сура "Раскалывание" (№ 84), в которой говорится о подаче книг и о расчете, поставлена позже суры 83, в которой упоминается стояние после сказанного о начале дня воскресения»[14].

Во-вторых, Суйути утверждает, что в порядке трех сур (№ 82, 83, 84) отражена также череда «состояний» или стадий бытования книги записи деяний, которая пишется в течение всей жизни человека и предъявляется ему в Судный день. Вот что он пишет:

«Есть еще одно обоснование. В суре "Разлом" Всевышний сказал: "*А ведь над вами хранители, благородные писцы...*" (82:10-11). Здесь речь идет об этом мире.

В этой же суре упомянуто то, что пишут хранители, а именно "книга начертанная" (83:20), и говорится, что она пребудет либо в

---

[11] Напомним, что термин *yawm al-qiyāma* «день воскресения» в Коране — это обобщающий термин, охватывающий собой все события, начиная с конца света и вплоть до страшного суда после воскресения.

[12] См.: Бухари. Книга толкования Корана. Хадис передается от Ибн 'Умара.

[13] О подаче книг в разные руки и с разных сторон говорится в суре 84.

[14] Красивое и очень тонкое рассуждение Суйути может быть подвергнуто сомнению только в одном моменте, касающемся как раз суры 83. Дело в том, что ее место в таком случае определяется по одному-единственному айату, в то время как значительная часть суры посвящена описанию того, что будет уже после расчета, когда праведники будут в раю. Если следовать логике Суйути, ее место должно было быть, скорее, еще дальше.

'иллийййуне, либо в *сиджжине*, и опять-таки речь идет об этом мире[15]. Дописана же она будет либо в дни жизни человека, либо после его смерти на перешейке (*barzakh*)[16], как говорится в хадисах. Все это — вторая стадия книги, которая и упомянута в этой второй суре (№ 83)[17].

У книги есть и третья, последняя стадия, когда она дается в правую руку или по-иному, и это происходит в день воскресения. В соответствии с этим порядком третья сура, то есть "Раскалывание" (№ 84), в которой это упоминается, поставлена позже суры, где упоминается вторая стадия».

В целом это сложное, двухаспектное объяснение Суйути выглядит достаточно убедительным. Отметим, однако, один момент. В этом объяснении зачин суры 83 не учитывается. Он по-прежнему выглядит немотивированной вставкой, связь которой с общим содержанием суры остается неясной.

Пробел заполняют Ибн аз-Зубайр и Фахр ад-Дин ар-Рази, которого цитирует Суйути. Общая мысль их такова: в суре 82 выражена угроза воздаяния за все, включая мельчайшие дела, а в зачине суры 83, где упоминается мелкий, повседневный, но тяжкий грех, эта угроза повторена и даже усилена.

Вот что говорит Рази в пересказе Суйути: «Имам Фахр ад-Дин сказал относительно суры "Обвешивающие": Связь начала ее с концом предыдущей суры очевидна. Там Всевышний сказал, описывая день воскресения: "*В день, когда у души ничего нет для души, и вся власть тогда у Аллаха*" (82:19). В этом —

---

15 Другими словами, речь идет о том, где пребывает книга деяний после смерти человека (а может быть, еще при жизни его), но до конца света и страшного суда. Слово *сиджжин* (83:7, 8) по комментарию самого Суйути обозначает, скорее всего, место в самом низу седьмой земли, где пребывают Иблис и его воинство, а *'иллийййун* (83:18, 19) — место на самом верху седьмого неба, прямо под престолом Всевышнего.

16 Об эсхатологическом аспекте термина *barzakh* говорится в (23:100), см. этот айат и комментарии к нему.

17 Другими словами, вторая, переходная стадия книги — это ее пребывание в неких особых потусторонних местах еще до конца света, а потом и после него, вплоть до Судного дня.

страшная угроза ослушникам, за которой следуют слова "*Горе обвешивающим...*" и так далее»[18].

А вот что говорит Ибн аз-Зубайр: «В суре "Разлом" Всевышний сказал: "*А ведь над вами хранители, благородные писцы...*" (82:10-11), чтобы дать понять, что воздаяние будет за мельчайшие дела, и ни один поступок не будет забыт. Как сказал Он (21:47): "*...хотя бы это было весом горчичного зерна, Мы принесем и его...*" Здесь же упоминается воздаяние за преступление, совершаемое часто, но являющееся одним из величайших, а именно обмер и обвес: "*Горе обвешивающим*" (83:1). Затем угроза становится еще сильнее "*Неужели не думают эти, что они будут воскрешены для великого дня*" (82:4-5). И далее все айаты суры сливаются воедино, продолжая тему зачина»[19].

Фактически оба комментатора подчеркивают прямую связь этики повседневной жизни с эсхатологией, и в этом, как нам кажется, мотивация начальных вставок и в суре 80, и в суре 83. В этом ответ на вопрос, заданный выше. Именно поэтому они сделаны такими заметными. Заставить человека задуматься об отношении к другим людям, связать этику с учением о будущем спасении или погибели — такова функция этих вставок[20].

Можно добавить к ним немногие фрагменты сур данного джуз'а (89:17-20; 90:13-16; 93:9-11; 107:2-3, 7), тоже говорящие об обязанностях верующего человека по отношению к другим людям.

Тогда в совокупности этих фрагментов перед читателем Корана предстает четко выстроенный этический идеал. Верующий человек не должен разделять людей по их достатку или знатности, он дол-

---

[18] См.: Суйути. Танасук. С. 135.

[19] См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 358—359. Ученый прав в том, что сура 83 посвящена, прежде всего, теме воздаяния, однако акцент в ней сделан не на наказании, которое заявлено в зачине, а на награде.

[20] Вот что пишет по поводу начала суры 83 М. Б. Пиотровский: «Этот конкретный образ торговой честности смыслом, терминами, ассоциациями связан с идеей Судного дня. Тогда грехи и заслуги людей будут справедливо и точно взвешиваться» (см.: Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 74).

жен быть честен с людьми, он не должен притеснять их, напротив, он должен помогать людям, особенно бедным и сирым.

Композиция суры выглядит так:

- Фрагмент 1 (1-6) — угроза обвешивающим и напоминание им о Судном дне;
- Фрагмент 2 (7-17) — удел грешников;
- Фрагмент 3 (18-28) — удел праведников;
- Фрагмент 4 (29-36) — грешники смеются над праведниками в этой жизни, но праведники посмеются над ними в мире ином[21].

Иными словами, начальный фрагмент, как и говорили Ибн аз-Зубайр и имам Фахр ад-Дин, органически входит в смысловую структуру суры как отправная точка разворачивания коранической проповеди о награде и наказании, *al-wa'd wa-l-wa'īd*.

Рифма в суре представляет собой достаточно свободное чередование вариантов *-ūn/-īn/-ūm/-īm*, которые в системе коранической рифмовки выступают как вариации единого образца, своего рода коранического монорима. Ее композиционная роль — скорее сплав текста суры воедино, чем деление его на выделенные смысловые фрагменты.

Только в одном отношении рифма подчеркивает смысл, выделяя в зачине узловой, центральный айат (83:5) — о великом дне (*yawm 'aẓīm*): *n* — *n* — *n* — *n* — *M* — *n*. Отметим, что подобным же образом средствами рифмы выделен центральный айат зачина суры «Весть» (78:2) — о великой вести (*naba' 'aẓīm*), то есть вести об этом самом дне: *n* — *M* — *n* — *n* — *n*, см. комментарий к суре 78. Таким образом, возникает перекличка — поверх линейности текста — между двумя зачинами, что-то вроде отраженного эхо.

---

[21] Именно так анализируют структуру суры У. М. Уотт (см.: Watt W. M. Companion to the Qur'ān. С. 299–300) и А. Нойвирт (см.: Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. С. 222).

Зато особо велика роль в композиции этой суры слова *kallā* «*Так нет!*», которое повторяется в суре четыре (!!!) раза. Это слово начинает два смежных фрагмента, занимающих центральное место в суре (83:7 и 83:18). Кроме того, оно еще два раза повторено в соседних, центральных айатах первого из этих фрагментов (83:14, 15), выделяя, таким образом, смысловой центр этого фрагмента.

Отметим, что два центральных фрагмента еще и равны по длине. В каждом по одиннадцать айатов. Кроме того, первые три айата каждого из них представляют собой яркий пример ритмико-смыслового параллелизма, подчеркивающего противопоставление двух типов людей и двух итогов. В рамках этого появляется дословный повтор целого айата (83:9 и 83:20), выделяющий очень важный для смысла суры мотив книги записи дел человека.

Еще один айат в суре повторен дословно дважды (83:23 и 83:35), скрепляя последний и предпоследний фрагменты.

Внутри каждого из двух центральных фрагментов есть лейтмотивные слова, служащие средством подчеркнуть его основную идею. В первом из них это повтор различных производных от глагола *kadhdhaba* «*считать ложью, ложным*» (83:10, 11, 12, 17). Во втором это повтор слова *na'īm* «*блаженство, благоденствие*» (83:22, 24) и слова *muqarrabūn* «*приближенные*» (83:21, 28).

Первый фрагмент, выделенный отдельным обстоятельством ниспослания и, возможно, как мы видели, относящийся к другому времени, связан с остальной частью суры повтором формулы *waylun li-* «Горе...» (83:1 и 83:10).

Внутри последнего фрагмента особо значим повтор глагола *yaḍḥakūn* «смеются» (83:29 и 83:34): грешники смеялись над праведниками в этом мире, но верующие посмеются над неверующими в мире ином.

Можно сказать, что конфигурация повторов, так же как и рисунок рифмы, служит средством скрепления фрагментов суры воедино, где повторы айатов, слов, формул, накладывающихся друг на друга, равно как и рифмующихся слов одинаковой ритмической структуры, создают ощущение органического сплава текста, где все со всем перекликается, образуют своего рода единый словесный орнамент.

Подчеркнем еще, что эта сура по своему содержанию действительно выбивается из ряда окружающих ее сур, ибо в ней практиче-

ски ничего не говорится собственно о дне воскресения, за исключением айата (83:6), который выше использует Суйути для объяснения мотива вставки этой суры в данное место. Сура повествует либо о людских делах в этом мире, либо о судьбе грешников и праведников в мире ином, уже после суда. От бытового, но часто повторяющегося прегрешения повествование в суре переходит к судьбе человека в мире ином, после воскресения и суда. Сплавленные воедино, картины мира потустороннего утверждают одно: лишь человек, считающий ложью день суда и все, что за ним последует, может впадать в грех, пусть даже и бытовой и незначительный, и это-то неверие в будущую жизнь и есть страшный грех, за который человек будет обречен на адские мучения.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1-6): Угроза обвешивающим

1. *Горе обвешивающим,*	وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ (١)
2. *которые, когда отмеряют себе у людей, берут полностью,*	الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (٢)
3. *а когда отмеривают другим или взвешивают им, сбавляют!*	وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (٣)

Стих 1: «Горе обвешивающим»:

Комментаторы обсуждают в связи с этим айатом два вопроса, оба касающиеся лексики:

1) Каково значение слова *waylun*, довольно часто встречающегося в Коране?

Оборот *waylun li-*, который встречается в Коране 27 раз, безусловно, обозначает проклятие тем, к кому он относится. Однако

относительно того, что точно значит само слово *waylun*, комментаторы высказывают разные мнения.

Джалалайн: *waylun* — слово, указывающее на наказание («*Горе...*») либо же название долины (*wādin*) в геенне.

Табари: Всевышний говорит: Долина в нижней части геенны, по которой течет поток из гноя (*ṣadīd*) ее обитателей, предназначена для обвешивающих.

2) Каково значение слова *muṭaffifūn*, которое встречается в Коране только один раз, именно в этом айате?

Словарное значение глагола *ṭaffafa* — «уменьшать (вес или другую меру)», то есть «обвешивать, обмеривать и т. д.», иными словами, «обманывать, жульничать (при обмене или торговле или чем-то еще)». Можно увидеть, что комментаторы учитывают возможность этого широкого толкования.

Табари: Всевышний говорит: Долина в нижней части геенны, по которой течет поток из гноя (*ṣadīd*) ее обитателей, предназначена для обвешивающих, то есть тех, кто недодает людям, отнимает у них ту меру веса или объема, что им положена;

muṭaffif значит «приуменьшающий принадлежащее человеку, о чем бы ни шла речь». То же говорили толкователи.

Ибн Касир: Слово *taṭfīf* означает здесь обман при взвешивании и отмеривании либо в сторону увеличения, когда речь шла о взимании долга с людей, либо в сторону уменьшения, когда речь шла о том, что людям причиталось. Это и разъяснено в двух следующих айатах.

Замахшари: Слово *taṭfīf* означает здесь обман при взвешивании и отмеривании.

Ибн 'Араби: Языковеды говорят: *muṭaffifūn* — это те, кто недовешивает и недомеривает.

Говорили, что такого называют *muṭaffif*, потому что он ворует из меры и веса лишь немного (*shay' ṭafīf*). Это значение происходит от слова *ṭaff* «край, краешек, сторона».

В этом смысле слово употреблено в хадисе: «Каждый из вас, сыны Адама, лишь краешек саа[22]», то есть все вы не сильно отличаетесь друг от друга, превосходя друг друга лишь в благочестии[23].

Малик в «Муватта'» говорит: «Говорят, что во всем есть полная мера (*wafā'*) и недомер (*taṭfīf*), и они противоположны друг другу».

Передают, что Малик читал этот айат дважды, потому что ненавидел подобные проступки.

Законоведы говорят: Недомер (*taṭfīf*) может быть во всем: в молитве, в омовении, в весе, в другой мере.

Сам Ибн 'Араби говорит: «Это как кража, которая может касаться всего. Худшая из краж — когда человек обворовывает свою молитву и не исполняет полностью все коленопреклонения».

Стих 2: «которые, когда отмеряют себе у людей, берут полностью»:

Главная проблема в понимании этого айата — установление точного значения предлога *'alā*. Все комментаторы единодушны в том, что в данном контексте предлог *'alā* «на, над» употреблен в значении предлога *min* «от, из, у». Другими словами, комментаторы подчеркивают, что отмеривается именно то, что берут у людей, а не то, что им отдают.

Джалалайн: *'alā an-nās* означает *min an-nās* «у людей, от людей»[24];

yastawfūn «берут полностью» — меру (*kayl*).

---

[22] Саа (*ṣā'*) — мера сыпучих тел и мерный сосуд такого объема.

[23] В «Муснаде» Ибн Ханбала этот хадис звучит так: «Родословия ваши — не основание поносить кого-то. Каждый из вас, сыны Адама, лишь краешек саа и наполнить его не сможет. Превзойти других вы можете лишь верой или благочестием...»

[24] Выражение *'alā an-nās* (букв. «на людях») имеет дополнительный смысл «то, что на людях = то, что люди должны». Другими словами, это выражение может касаться и возврата долга в то время (что подчеркивает Табари), как выражение с предлогом *min* относится только к купле или обмену.

Табари: Всевышний говорит: Те, кто взвешивают у людей то, что те должны были им ранее, и отвешивают себе полной мерой.

Предлоги *'alā* «на, от» и *min* «у, от» здесь взаимозаменяемы. Когда говорят *iktaltu minka* «я отмерил себе у тебя», имеют в виду *istawfaytu minka* «я получил от тебя сполна»[25].

Ибн Касир: *'alā an-nās* означает *min an-nās* «у людей, от людей»;

yastawfūn «берут полностью» — берут то, что им причитается, полностью и даже сверх того.

Замахшари: Когда отмеривание себе у людей причиняет им ущерб и урон, то предлог *min* заменяют на *'alā*, чтобы указать на это обстоятельство.

Ал-Фарра' говорил, что предлоги *min* и *'alā* здесь могут заменять друг друга, ибо они означают то, что причитается взвешивающему. Если сказать *iktaltu 'alayka*, то в смысле «я взял то, что с тебя причитается» (*akhadhtu mā 'alayka*), а если сказать *iktaltu minka*, то в смысле *istawfaytu minka* «я получил от тебя сполна».

Стих 3: «а когда отмеривают другим или взвешивают им, сбавляют!»:

Проблемы в понимании этого айата — чисто лингвистические.

Во-первых, глаголы *kāla* «мерить, отмерять» и *wazana* «взвешивать» имеют следующее управление: прямое дополнение — что-либо, предлог *li-* — для кого-либо. Необходимо объяснить, почему в данном контексте глаголы имеют в качестве прямого дополнения предлог *hum* «они», относящийся к людям, ибо явно имеется в виду, что меряют или взвешивают не людей, а что-то для людей.

Джалалайн: *kālū-hum* означает *kālū la-hum* «меряют для них», то есть для других людей;

wazanū-hum означает *wazanū la-hum* «взвешивают для них».

Табари: Всевышний говорит: Когда же они отмеряют или взвешивают для них (*la-hum*), то есть для других.

---

[25] См. ниже мнение ал-Фарра', приводимое Замахшари.

Здесь употреблен оборот из говора Хиджаза, где говорят: *wazantuka ḥaqqaka* «Я взвесил тебе причитающееся тебе» и *kiltuka ṭaʻāmaka* «Я отмерил тебе твою еду».

Если исходить из такого смысла, то надо сделать паузу после второго местоимения *hum*, и оно стоит в позиции винительного падежа.

ʻИса ибн ʻУмар [ас-Сакафи] делал паузу после второго глагола, и тогда местоимение оказывается в позиции именительного падежа как подлежащее предложения: *hum yukhsirūn*[26].

По моему мнению, более правилен первый вариант, так как если бы любой из глаголов был самодостаточным, то на конце его писался бы алиф как знак того, что он отделен от следующего за ним местоимения, как всегда бывает в тексте писания[27].

Ибн Касир: Правильнее считать, что оба глагола — *kālū* и *wazanū* — прямо переходные и что местоимения после них стоят в позиции винительного падежа.

Замахшари: Местоимение *hum* при двух глаголах стоит в винительном падеже и относится к «людям».

Объяснений два:

Первое — имеется в виду *kālū lahum* «меряют для них» и *wazanū lahum* «взвешивают для них», а потом предлог был убран, и местоимение соединено с глаголом.

Второе — изначально это местоимение было вторым членом генитивной конструкции (идафы), а потом первый член был опущен (*makīl* «измеряемое» и *mawzūn* «взвешиваемое»), и местоимение заняло его место.

Неправильно считать, что это местоимение стоит в именительном падеже и относится к «обвешивающим», ибо это не вписыва-

---

[26] Согласно этому толкованию, перевод должен выглядеть примерно так: «а когда они отмеривают для людей или взвешивают, те теряют (*yukhsirūn*)», и тогда глагол оказывается употребленным в своем прямом значении, и нет нужды искать для него другое значение.

[27] Речь идет о правилах арабского правописания, которые видны только в арабской графике.

ется в смысл речи: «когда берете у людей, берете сполна, а когда даете им, недодаете».

Обоснование же недопустимости такого толкования тем, что не написан *алиф* в конце глаголов, несостоятельно, потому что в почерке, которым написаны списки Корана, не соблюдаются многие правила науки о письме.

Ибн ʻАраби: *kālū-hum* означает *kālū lahum* «меряют для них». Многие глаголы бывают и прямо переходными и косвенно переходными через предлог, например:

shakartu fulānan и *shakartu li-fulān* «Я поблагодарил такого-то»,

naṣaḥtu fulānan и *naṣaḥtu li-fulān* «Я посоветовал такому-то»,

ikhtartu ahlī fulānan и *ikhtartu min ahlī fulānan* «Я выбрал из родных такого-то».

Во-вторых, глагол *yukhsirūn* лексически означает не «теряют, недополучают», а «убавляют, недодают», и по контексту имеется в виду именно это. Комментаторы единодушны в своем толковании, обусловленном смыслом контекста. Вариант иного синтаксического деления айата, позволяющий вписать прямой смысл глагола в контекст, предложенный, как упоминает Табари, ʻИсой ибн ʻУмаром ас-Сакафи, явно в расчет не принимается, вероятно, потому, что он расходится с принятым чтением, ведь тогда лучше было бы читать *yukhsarūn*, а не *yakhsirūn*.

Джалалайн: «*yukhsirūn* — «сбавляют» (*yunqiṣūn*) меру (*kayl*) или вес (*wazn*).

Табари: *yukhsirūn* — *yunqiṣūnahum* «уменьшают их долю, обирают их».

Ибн Касир: *yukhsirūn* — *yunqiṣūn* «уменьшают».

Смысловых, не языковых комментариев к этому айату только два:

Ибн Касир: Всевышний повелел не обвешивать и не обмеривать. Так, Он сказал (17:35): «*И будьте верны в мере, когда отмериваете, и взвешивайте правильными весами. Это — лучше и прекраснее по результатам*»; (6:152): «*...выполняйте меру и*

вес по справедливости. Мы не возлагаем на душу ничего, кроме возможного для нее»; (55:9): *«И устанавливайте вес справедливо и не уменьшайте весов»*.

Аллах уничтожил народ Шу'айба и погубил их за то, что они обвешивали и обмеривали людей.

Ибн 'Араби: Всевышний начал с меры (*kayl*) прежде веса, хотя вес — это основа, а мера — производна от него. И то, и другое служит для измерения, однако Творец установил именно весы (*mīzān*) для знания меры вещей, хотя сам Он знает без посредника и без измерения. Мера поставлена прежде веса по принятому обычаю (*'urf*), как сказал Пророк: «Мера — мера мединцев, весы — весы мединцев», ведь пропитание и масло меряются мерой, а не весом, муку и зерно меряют мерой, а вес не применяется[28].

4. *Неужели не полагают эти, что будут воскрешены*	أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ (٤)
5. *Для великого дня,*	لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (٥)
6. *Дня, когда люди встанут пред Господом миров?*	يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٦)

Стихи 4-5: «Неужели не полагают эти, что будут воскрешены для великого дня»:

Джалалайн: *a-lā yaẓunnu «Неужели не полагают...»* — вопрос с укором;

yaẓunnu «полагают» — «убеждены» (*yatayaqqanu*);

«для (li-) великого дня» — «в (fī) великий день»; имеется же в виду день воскресения.

---

[28] Ибн 'Араби хочет сказать, что порядок упоминания здесь определен значением для жизни людей, а не местом в системе мироздания, то есть ориентирован на людей, антропоцентричен.

Табари: Неужели эти обвешивающие и обмеривающие людей не задумываются о том, что они восстанут из могил после смерти для великого и страшного дня?

Ибн Касир: Неужели эти не боятся воскреснуть и предстать пред Тем, кто знает все секреты и тайны в великий и страшный день, полный ужасов? Ведь кто будет в убытке в тот день, тот войдет в жаркий огонь.

Замахшари: «*Неужели не полагают...*» — недоумение и великое удивление по поводу того, что люди осмеливаются обвешивать, как будто им и в голову не приходит, будто они даже не подозревают, «что будут воскрешены» и получат расчет хоть на вес горчичного зерна.

От Катады передают: «Давай сполна, сын Адама, если хочешь, чтобы и тебе воздали сполна. Будь справедлив, если хочешь, чтобы и к тебе были справедливы».

От ал-Фудайла передают: «Кто обвешивает, лицо того в день воскресения будет черным».

Об ʻАбд ал-Малике ибн Марване[29] рассказывают, что некий бедуин сказал ему: «Разве ты не слышал, что Аллах сказал об обвешивающих?» Имел же он в виду следующее: Обвешивающим Он пригрозил страшной угрозой, и ты об этом слышал. Так что же ты думаешь о себе, когда забираешь имущество людей без веса и без счета?

В недоумении и удивлении, которые звучат в этом айате, в выборе слова *yaẓunnu*, в описании этого дня как дня великого, в указании на то, что в этот день люди смиренно встанут пред Аллахом, в описании Его самого как «Господа миров» — красноречивое свидетельство того, что обвешивание — страшный грех.

Говорили, что «*полагают*» (*yaẓunnu*) здесь в значении «убеждены» (*yatayaqqanu*).

В комментариях на эти два айата выделим один момент, а именно толкование глагола *yaẓunnu* «думают, полагают, предпола-

---

[29] ʻАбд ал-Малик ибн Марван — это омейядский халиф, правивший с 685 по 705 г. н. э. Предание явно отражает неприязненное отношение ʻАббасидов к предшествовавшей им династии.

гают» через *yatayaqqanu* «убеждены, уверены, знают наверняка». В первом арабском глаголе есть оттенок, исчезающий в переводе. Он означает «полагать, предполагать нечто, что совсем не обязательно соответствует действительности». Отсюда масдар *ẓann* (мн. ч. *ẓunūn*) означает «домыслы, догадки, предположения» в противоположность *yaqīn*, означающему «твердое знание того, что есть на самом деле, твердая убежденность». Чтобы устранить возникающий оттенок, многие комментаторы толкуют один глагол через другой. Однако Замахшари (и отчасти Табари) намечают и другой возможный путь толкования: «Неужели они вовсе не думают, не задумываются...», усматривая в глаголе *yaẓunnu* другой смысловой оттенок — «думать» в смысле «не забывать о чем-то».

Стих 6: «Дня, когда люди встанут пред Господом миров?»:

Практически все комментаторы начинают толкование этого айата с грамматического вопроса. Если в айатах 5 и 6 речь идет об одном и том же дне, а это — несомненно, то почему слово *yawm* стоит в разных падежах, хотя им в обоих случаях управляет одно и то же слово? Дело в том, что по смыслу второе *yawm* явно согласуется с *yawm* в предыдущем айате как приложение или разъяснение к нему, но там оно стоит в родительном падеже, а здесь — по основному чтению — в винительном. Некоторые считают допустимыми две падежные формы, а Табари вообще допускает все три падежа. Однако при этом, что касается смысла, особой разницы нет.

Джалалайн: *yawma «дня»* — приложение (*badal*) к «дню» в предыдущем айате; а винительный падеж его вызван управлением слова *mab'ūthūn «воскрешены»*.

Табари: *yawma «дня»* — это разъяснение относительно дня, который упоминался ранее, только тот «день» стоит в родительном падеже, а этот — в винительном, поскольку на него не распространяется управление предлога *li-*, и управление переходит обратно к *mab'ūthūn «воскрешены»*. Всевышний словно строит Свою речь так: «Неужели не думают эти, что будут воскрешены **в день** (*yawma*), когда люди встанут...».

Винительный падеж здесь — вместо родительного падежа. Если же поставить в родительный падеж по согласованию с первым *yawm*, ошибки тоже не будет. Можно поставить и в именительный падеж.

Замахшари: *yawma* «дня» стоит в винительном падеже под управлением «воскрешены» как обстоятельство времени.

Это слово читали также в родительном падеже — *yawmin* — по согласованию с *yawmin* «дня» в предшествующем айате.

Основной же упор комментаторы делают на разъяснение того, сколько, в каком состоянии и для чего люди будут стоять пред Господом миров после воскресения. У Табари и Ибн Касира комментарии очень длинные, потому что они приводят много преданий. При этом набор хадисов у них в значительной степени совпадает, хотя иногда различаются изводы. Разница лишь в том, что Табари передает их напрямую через иснады как устное предание, а Ибн Касир — со ссылкой на основные своды хадисов, Бухари, Муслима, Ибн Ханбала, Малика и других. Существенное добавление Ибн Касира — это три хадиса со ссылкой на Ахмада ибн Ханбала, где говорится, что состояние людей будет различное в зависимости от их праведности или греховности. В большинстве же преданий говорится, что состояние всех будет одинаковое — все будут утопать в поту до кончиков ушей. Только у Табари есть предание от Катады, где говорится, что для праведника время стояния будет сокращено до минимума. Материал в целом показывает, что существовали две точки зрения, опирающиеся на предание: время стояния и состояние людей будет одинаковое или же они будут различны для каждого человека по мере дел его.

Джалалайн: *yaqūmu* — встанут из могил и будут стоять;

«пред Господом миров» — Господом творений; встанут они по Его повелению для Его расчета и Его воздаяния.

Табари: Говорят, что люди будут стоять пред Господом миров все в поту. По словам некоторых, стоять они будут столько, сколько равняется тремстам годам, по словам других, сорока годам. Те, кто утверждает это, говорят:

Ибн ‘Умар передает от Пророка: «Кто-то из вас будет стоять в испарине до кончиков ушей».

В другой передаче Ибн ‘Умар приводил слова Пророка так: «Люди встанут в день воскресения пред величием Аллаха, все в поту до кончиков ушей».

Еще в одной передаче от Ибн ‘Умара Пророк сказал: «утонув в поту до кончиков ушей».

Сам Ибн ‘Умар говорил: «Стоять они будут сто лет».

‘Абдаллах ибн Мас‘уд говорил: «Будут стоять сорок лет, подняв головы к небу. Никто с ними не заговорит. Пот будет покрывать всех, и праведников и нечестивцев. Тут возгласит глашатай: “Разве это не справедливость от Господа вашего, который сотворил вас, дал вам образ, выделил вам пропитание, а вы потом отвернулись от Него. Отворачивание от каждого раба Божия из вас будет длиться по мере того, сколько вы отворачивались в земной жизни”. Люди скажут: “Так”».

В другой передаче ‘Абдаллах говорил: «Когда наступит день воскресения, люди будут стоять пред Господом миров сорок лет, воздев очи к небу, голы, босы, все в поту. И сорок лет никто не скажет им слова...» и далее по первой версии.

Катада передавал, что Ка‘б говорил: «Будут стоять триста лет».

Катада также говорил: «Дошло до меня, что день воскресения будет сокращен для верующего до длины одной из его предписанных молитв».

Ибн Касир: Всевышний говорит: Будут стоять голы, босы, необрезаны в месте тяжелом, стеснительном для преступника, и Всевышний нашлет на них такое, что невозможно будет снести и вытерпеть.

- Имам Малик передавал от Ибн ‘Умара, что Пророк сказал: «Кто-то из вас будет утопать в поту до кончиков ушей». Бухари передавал этот хадис от Малика и ‘Абдаллаха ибн ‘Ауна. Муслим передавал его в тех же двух изводах.
- Имам Ахмад передавал хадис в изводе через Ибн Исхака от Ибн ‘Умара: «Люди встанут в день воскресения пред величием Аллаха, все в поту до кончиков ушей».
- Имам Ахмад еще передавал в изводе от ал-Микдада ал-Кинди, то есть Ибн ал-Асвада, что посланник Аллаха

говорил: «Когда будет день воскресения, солнце приблизится к рабам Божиим на расстояние мили или двух миль». И продолжал: «Оно будет плавить их, и они будут в поту по мере своих дел, одни — до щиколоток, иные — до колен, иные — до пояса, иные — все в поту». Это же передавали Муслим и Тирмизи, оба — от Ибн Джабира.

- Имам Ахмад еще передавал от Абу Умамы, что посланник Аллаха говорил: «Солнце приблизится в день воскресения на расстояние мили или больше, и жар его усилится настолько-то. Их головы будут кипеть, как кипят котелки, и они будут погружены в пот по мере прегрешений их. Одни — до пяток, иные — до голеней, иные — до груди, иные — все в поту». Это передавал только Ибн Ахмад.
- Имам Ахмад передавал от ‘Укбы ибн ‘Амира, что он слышал, как посланник Аллаха говорил: «Солнце приблизится к земле, и люди покроются потом. У некоторых пот дойдет до щиколоток, у других — до середины щиколотки, у других — до колен, у других — до зада, у других — до поясницы, у других — до груди, — и он показал рукой, — а иных он покроет целиком». Это передавал только Ахмад.
- В хадисе говорится, что они простоят семьдесят лет, не разговаривая друг с другом.
- Говорили, что они простоят триста лет.
- Говорили, что они простоят сорок тысяч лет, а приговор будет вынесен им в течение срока, равного десяти тысячам лет.
- В «Сахихе» Муслима передается от Абу Хурайры как возведенный хадис: «В день, мера которого пятьдесят тысяч лет».
- В «Сунан» Абу Давуда передается, что посланник Аллаха просил Аллаха избавить его от тесноты места стояния (*maqām*) в день воскресения.
- От Ибн Мас‘уда передают: «Будут стоять сорок лет, подняв головы к небу. Никто с ними не заговорит. Пот будет покрывать всех, и праведников и нечестивцев».

- От Ибн ‘Умара передают: «Они будут стоять сто лет». Оба этих предания передавал Ибн Джарир.

Ибн ‘Араби: Малик передавал через Ибн ‘Умара от Пророка: «Люди встанут пред Господом миров, и некоторые будут утопать в своем поту до кончиков ушей».

Через него же он передавал от Пророка: «Будут стоять сто лет».

Мы выделили из комментариев несколько моментов, заслуживающих быть упомянутыми особо.

Так, **Замахшари** указывает на то, что этот айат вызывал у верующих сильное потрясение: «Передают, что Ибн ‘Умар однажды читал эту суру и, когда дошел до этого айата, зарыдал и не смог читать дальше».

Табари и Ибн Касир приводят одно и то же предание предписывающего характера, как следует поступать верующему, которое Ибн Касир дополняет преданием о том, как поступал сам Пророк.

Табари: Абу Хурайра передавал, что посланник Аллаха спросил однажды Башира ал-Гифари: «Что ты будешь делать в день, когда люди встанут пред Господом миров столько, сколько равняется тремстам годам по земным меркам, и ни известия не придет к ним с небес, ни повеления?» Тот ответил: «Попрошу помощи у Аллаха, посланник Аллаха». Он сказал: «Так вот, когда ложишься спать, проси помощи у Аллаха от печалей дня воскресения и от плохого расчета».

Ибн Касир: Ибн Аби Хатим передает от Абу Хурайры: Посланник Аллаха спросил однажды Башира ал-Гифари: «Что ты будешь делать в день, когда люди встанут пред Господом миров столько, сколько равняется тремстам годам по земным меркам, и ни известия не придет к ним с небес, ни повеления?» Тот ответил: «Попрошу помощи у Аллаха, посланник Аллаха». Он сказал: «Так вот, когда ложишься спать, проси помощи у Аллаха от печалей дня воскресения и от плохого расчета».

В «Сунан» Абу Давуда, Наса’и, Ибн Маджи от ‘Аиши передается, что стояние ночью посланник Аллаха начинал десятью *такбирами*, десятью *тахмидами*, десятью *тасбихами* и десятью

истигфāрами[30], и говорил: «Боже! Прости меня, наставь меня, дай мне пропитание, исцели меня»[31], и просил Господа избавить его от тесноты места стояния в день воскресения.

Ибн ʻАраби поднимает в связи с этим айатом вопрос о том, допустимо ли согласно закону ислама вставать перед человеком:

Вставание пред Всевышним — это умаление себя пред Его величием, подобающее Ему.

Что же касается вставания людей друг пред другом, то на этот счет высказывались разные мнения. Одни допускали это, другие — запрещали.

Передают, что Пророк встал пред ʻАли ибн Аби Талибом и обнял его. Талха встал пред Каʻбом ибн Маликом.

Пророк сказал *ансарам*, когда появился у него Саʻд ибн Муʻаз: «Встаньте пред господином вашим».

Он же сказал: «Кого радует, когда перед ним стоят люди, тот займет сидение в огне».

В толковании этого хадиса утверждается, что все зависит от намерения (*nīyya*) человека. Если он ожидает этого и считает, что это ему положено по праву, тогда это запрещено. Если же это случилось как знак приветствия и симпатии, то допустимо.

Фрагмент 2 (7-17): Удел грешников

Центральную часть суры занимают два фрагмента одинаковой длины (по 11 айатов), в смысловом отношении противопоставленные друг другу: первый из них говорит об уделе, который ждет нечестивцев, второй — об уделе, который ждет праведников.

Первые три айата обоих фрагментов практически идентичны. Два айата отличаются всего лишь двумя словами, встречающимися

---

[30] *Такбир* — это произнесение «Аллах акбар» (Аллах велик), *тахмид* — это произнесение «Ал-Хамду ли-Ллах» (Слава Аллаху), *тасбих* — это произнесение «Субхан Аллах» (Хвала Аллаху), *истигфар* — это произнесение «Астагфиру-Ллах» (Прошу прощения у Аллаха).

[31] Молитва Пророка по-арабски звучит так: *allāhummā ighfir lī wa-ihdinī wa-rzuknī wa-ʻāfinī.*

в Коране только в этой суре, в которых заключена суть двух противостоящих друг другу уделов — *sijjīn* (83:7-8) и *'illiyyūn* (83:18-19). Третий же айат зачина обоих фрагментов вообще одинаков (83:9 и 83:20).

Однако затем повествование в каждом из этих фрагментов от этого общего начала идет своим путем, и выбор его зависит от общей стратегии построения коранической проповеди, которая составляет содержание суры.

Начальный фрагмент суры, отталкиваясь от частотного, так сказать, бытового, повседневного, но отнюдь не великого греха, утверждает: этот грех, а значит, и любой другой, может совершить только тот, кто не верит в воскресение, Судный день и воздаяние. Не случайно люди разных типов названы здесь не «верующие» и «неверующие», а «нечестивцы» (*fujjār*) и «праведники» (*abrār*). И вот это неверие, создающее саму возможность греха, — оно и есть главный, непрощаемый грех.

Именно это становится главной темой первого из двух фрагментов, подчеркнутой лейтмотивом — *kadhdhaba/mukadhdhibūn* «считать ложью/считающие ложью», который на 11 айатов повторен 4 раза (83:10, 11, 12, 17), причем лейтмотив начинает и завершает вторую часть фрагмента, следующую за трехайатным зачином (83:10, 17). За мелким, частным проступком увидеть его сущностную основу, ведущую человека к погибели, — такова главная цель данного фрагмента, продолжающего и развивающего тему начального фрагмента.

Во втором из центральных фрагментов поворот темы иной — это рассказ о прелестях награды, ожидающей праведников, которые встанут рядом с ангелами из числа приближенных (*muqarrabūn*). Не случайно данное слово становится одним из лейтмотивов этого фрагмента, будучи повторенным в нем дважды, также обрамляя вторую часть фрагмента, следующую за его зачином (83:21, 28).

Через сопоставление, точнее, столкновение двух лейтмотивов становится заметной еще одна грань проповеди — человек должен выбрать, с кем он, с *mukadhdhibūn*, то есть с людьми, не верящими ни во что и все считающими ложью, или с *muqarrabūn*, то есть с ангелами, приближенными к Всевышнему. Выбор подсказывается в тексте второго фрагмента вставкой в описание райского вина,

смысл которой состоит в том, что именно к этому, к райскому блаженству (кстати, второй лейтмотив фрагмента — это «блаженство» (*na'īm*) — 83:22 и 24), а не к чему-то иному и следует стремиться человеку (83:26).

Таким образом, три следующих друг за другом фрагмента самим своим построением и чередованием направлены на то, чтобы научить человека, где правильный выбор, и подтолкнуть к нему. Проиллюстрируем сказанное таблицей, где тексты двух фрагментов приведены параллельно (единый зачин выделен жирным шрифтом, а лейтмотивы внутри фрагмента — подчеркиванием).

Описание наказания (83:7-17)	Описание награды (83:18-28)
7. **Так нет! Книга нечестивцев — в *сиджжине*.**	18. **Так нет! Книга праведников — в *'иллийуне*.**
8. **Откуда тебе знать, что такое *сиджжин*?**	19. **Откуда тебе знать, что такое *'иллийун*?**
9. **Книга начертанная!**	20. **Книга начертанная!**
10. Горе в тот день <u>обвиняющим во лжи</u>,	21. Свидетельствуют про нее <u>приближенные</u>.
11. Которые <u>считают ложью</u> день суда!	22. Праведники — в <u>блаженстве</u>,
12. А <u>считает его ложью</u> лишь всякий преступник грешный.	23. На ложах созерцают!
13. Когда читают ему Наши знамения, он говорит: «Сказки первых!»	24. Ты узнаешь на их лицах блеск <u>блаженства</u>.
14. Так нет! Покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали!	25. Поят их вином запечатанным.
15. Так нет же! Они от своего Господа в тот день будут отделены!	26. Печать его — мускус. Ради этого пусть состязаются состязающиеся.
16. И потом будут жариться в пекле,	27. Смесь его — из *таснима*,
17. Потом будет сказано: «Это — то, что вы <u>считали ложью</u>!»	28. Источника, из которого пьют <u>приближенные</u>!

Обратимся же к разбору текста.

7. *Так нет! Книга нечестивцев — в сиджжине.*	كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ (٧)
8. *Откуда тебе знать, что такое сиджжин?*	وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ (٨)
9. *Книга начертанная!*	كِتَابٌ مَّرْقُومٌ (٩)

Стих 7: «Так нет! Книга нечестивцев — в сиджжине»:

ЛЕКСИКА: Слово *sijjīn* встречается в Коране только два раза, в двух соседних айатах этой суры (83:7-8). Суйути в труде «Ал-Мутаваккил» высказывает предположение, что это слово персидского происхождения, исходно имеющее значение «(глиняная) табличка»[32]. Его мнение, согласующееся со смыслом (83:9), было поддержано некоторыми европейскими учеными. Другие884 корановеды, в частности Нельдеке, полагают, что это слово уникально и не имеет параллелей ни в одном языке[33]. Можно предположить, что это слово является фонетическим вариантом более распространенного в Коране слова *sijjīl* «(сгустки или таблички) обожженной глины» (11:82; 15:74; 105:4), персидское происхождение которого весьма вероятно[34]. Однако комментаторы, в частности Табари, Ибн Касир и Замахшари, предлагают и другую этимологию слова *sijjīn*, возводя его к слову *sijn* «узница, тюрьма».

Подобное разногласие в понимании происхождения и значения этого слова связано с тем, что айаты (83:7-9) содержат в себе определенную трудность для интерпретаторов, поскольку в них говорится, что книга (нечестивцев) — в *сиджжине*, а далее, что *сиджжин* — это книга (начертанная). Прямо об этой трудности

---

[32] См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Ал-Мутаваккил. Каир, 1926. С. 46.

[33] См.: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Leiden, 2007. С. 165.

[34] Это утверждали Джавалики, Ибн Кутайба, Хафаджи, ар-Рагиб, Байдави, Суйути (см.: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. С. 164).

говорит Замахшари в своем комментарии к (83:9), однако все комментаторы учитывают эту проблему в своих комментариях.

Частица *kallā*, выполняющая функцию связующего элемента между фрагментами или мыслями, содержит в себе смысл противопоставления, в зависимости от контекста и от линии, выбранной комментатором, с акцентом либо на подтверждении или утверждении того, что следует далее, либо на опровержении и отрицании того, что предшествовало ей.

Первый вариант выбрал Суйути в **Джалалайн:** «*kallā* — *ḥaqqan* "истинно, воистину"».

Второй вариант выбрали Табари и **Замахшари**.

Табари: Всевышний говорит: *kallā* — то есть дело обстоит не так, как полагают эти неверные, думающие, что они не будут воскрешены и наказаны.

Замахшари: *kallā* — это упрек им за то, что они обвешивают, забыв о воскресении и расчете, и предупреждение, что за это надо покаяться и раскаяться; далее же следует общая угроза всем нечестивцам.

Относительно того, что такое «книга нечестивцев», согласны все комментаторы.

Джалалайн: «*книга нечестивцев*» — книга деяний неверных.

Табари: Книга, где записаны дела нечестивцев, которые они совершали в этом мире.

Замахшари: «*книга нечестивцев*» — это запись их дел[35].

Больше всего разногласий вызвало, естественно, понимание слова *sijjīn*. Из всей разноголосицы мнений, суждений и формулировок на первый план выходят две: *sijjīn* как сводная книга деяний шайтанов и неверных и *sijjīn* как место хранения записей их дел внизу самой нижней, седьмой земли, где томится Иблис и его воинство. Только их и упоминает Суйути.

---

[35] Суйути выделяется лишь тем, что прямо отождествляет нечестивцев с неверными.

Джалалайн: *sijjīn* — говорили, что эта книга — свод деяний шайтанов и неверных.

Говорили, что это место внизу седьмой земли, логово Иблиса и его воинства.

Табари: Книга находится в *sijjīn*;

sijjīn — это нижняя, седьмая земля. Слово *sijjīn* образовано по модели *fi‘‘īl* от глагола *sajana* со значением «сажать в тюрьму»[36]. Подобно этому говорят *sikkīr* «пьяница» от глагола *sakara* «выпивать, напиваться», *fissīq* «развратник» от глагола *fasaqa* «поступать греховно, распутничать».

Толкователи расходились относительно смысла этого.

- Одни говорили то же, что мы сказали об этом.

Так, Муджахид передавал со слов Мугиса ибн Суммы, который сказал: «Это нижняя земля. Иблис закован в цепи и железо на нижней земле».

Йунус передавал от Хилала ибн Йасафа: Сидели мы у Ка‘ба. Тут подошел Ибн ‘Аббас, который подсел к Ка‘бу, и сказал: «Поведай нам, Ка‘б, о *sijjīn*». Он ответил: «А что *sijjīn*? Это нижняя, седьмая земля. На ней души неверных томятся, под местом, куда в наказание определен Иблис (*taḥta ḥadd Iblīs*)».

Катада говорил: «Это нижняя земля. На ней души неверных, дела которых — это дурные дела».

В другой версии Катада говорил: «*sijjīn* находится внизу седьмой земли».

Муджахид говорил: «Дела их находятся на седьмой земле и не поднимутся выше».

Ибн Зайд говорил: «Говорят, что *sijjīn* — это нижняя земля, а говорят, что это — ближайшее небо».

- Иные говорили, что это — то, куда определен Иблис (*ḥadd Iblīs*).

Передавали, что Ибн ‘Аббас пришел к Ка‘бу ал-Ахбар и сказал ему: «Расскажи мне об этих словах (83:7)». Ка‘б отвечал:

---

[36] Если принять эту этимологию, то слово можно примерно перевести как «узилище».

«Душу нечестивца поднимают к небесам, но небо отказывается принять ее. Ее опускают на землю, но земля отказывается принять ее. Тогда она проваливается через семь земель и оказывается в *sijjīn*, а это то место, куда определен Иблис. В *sijjīn* из-под места, куда определен Иблис (*taḥta ḥadd Iblīs*), вытаскивают пергамент (*raqq*). На нем пишут (*yurqamu*), потом запечатывают и помещают в низу того места, куда определен Иблис. Это означает погибель в день воскресения».

Са'ид [ибн Джубайр] тоже так понимал *sijjīn*.

- Иные говорили, что это — открытый колодец (*jubb*) в геенне, и так передавали со ссылкой на посланника Аллаха.

Так, Мухаммад ибн Ка'б ал-Курази передавал от Абу Хурайры, что посланник Аллаха сказал: «*falaq*[37] — это накрытый колодец в геенне, а *sijjīn* — это открытый».

- Некий знаток арабского языка говорил, что *sijjīn* — это скала под землей. Он же говорил: «Утверждали, что это один из эпитетов этой горы, так как именем оно быть не может». Он же говорил: «Если принимать, что это скала, понимая под этим камень, в котором находится книга, то это допустимо».

Я же выбрал принимаемое мною толкование на основании следующих преданий:

Ваки' передавал от ал-Бара', который сказал: «Это — нижняя земля».

Абу Курайб передавал от того же ал-Бара', что посланник Аллаха сказал, упоминая душу нечестивого и то, что ее поднимают к небу: «Ее поднимают, но не пропускают через сонм ангелов, которые говорят: "Откуда здесь эта мерзкая душа?" — и называют ее самыми дурными словами из тех, что ее называли в этой жизни, и так опускают ее до нижнего неба. Пытаются открыть его, но оно не открывается». Затем посланник Аллаха прочел (7:40): «*...не откроются им врата неба, и не войдут они в рай, пока не вой-*

---

[37] Это слово встречается в Коране один раз, в первом айате суры, которая и названа этим словом, обычно переводимым как «рассвет» (113:1).

дет верблюд в игольное ушко...» — и добавил: «Аллах говорит, чтобы его книгу написали внизу земли в *sijjīn* на седьмой земле».

Муджахид же в передаче Ибн Аби Нуджайха говорил: «*sijjīn* — это скала на седьмой земле, и под нее кладут книги нечестивцев».

Ибн Касир: Судьба и убежище их — в *sijjīn*. Слово образовано по модели *fi''īl* от слова *sijn* «тюрьма», означающего стесненное положение (*ḍīq*). Таким же способом образованы слова *fissīq* «развратник», *shirrīb* «много пьющий», *khimmīr* «любитель вина», *sikkīr* «пьяница» и так далее[38].

Говорили, что *sijjīn* находится под седьмой землей. Выше мы уже приводили в длинном хадисе от ал-Бара' ибн 'Азиба: «Аллах говорит о душе неверного, чтобы его книгу написали в *sijjīn*», а «Аллах говорит, чтобы его книгу написали внизу земли в *sijjīn*, а *sijjīn* — под седьмой землей».

Говорили, что это зеленая скала под седьмой землей.

Говорили, что это колодец (*bi'r*) в геенне. В этой связи Ибн Джарир приводит странный отвергаемый хадис, который нельзя считать верным: Мухаммад ибн Ка'б ал-Курази передавал от Абу Хурайры, что посланник Аллаха сказал: «*falaq*[39] — это накрытый колодец в геенне, а *sijjīn* — это открытый».

Верно же, что это слово образовано от слова *sijn* «тюрьма», означающего стесненное положение (*ḍīq*).

Ведь чем ниже опускаются создания, тем им теснее, и чем выше они поднимаются, тем им просторней. Каждая из семи сфер выше и просторнее тех, что ниже ее. Точно так же и земли. Каждая из них просторней тех, что ниже. В самом же низу находится наитеснейшее место в центре седьмой земли. Судьба нечестивцев — это геенна, которая есть «нижайшее из низких», ср. (95:5-6): *«а потом вернем его в нижайшее из низких (состояний), кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела...»* Здесь же Он сказал: (83:7-8), имея в виду, что *sijjīn* соединяет в себе и низкое

---

[38] Ни одно из этих слов в Коране не встречается.

[39] Это слово встречается в Коране один раз, в первом айате суры, которая и названа этим словом, обычно переводимым как «рассвет» (113:1).

положение и тесноту. Как сказал Всевышний (25:13): *«А когда брошены они будут в место тесное связанными, они призовут там гибель»*.

Замахшари: *sijjīn* назван так, словом, образованным по модели *fi‘‘īl* от слова *sijn* «тюрьма», означающего заключение и стесненное положение, поскольку эта книга — причина заключения и стеснения в геенне.

Либо же название дано потому, что книга брошена — как рассказывают — под седьмой землей в месте диком и темном, там, где логово Иблиса и потомства его в умаление и унижение ему.

Могут спросить: *sijjīn* — это название или определение? Я отвечу: Конечно, это имя собственное, образованное от определения.

Стих 8: «Откуда тебе знать, что такое сиджжин?»:

Джалалайн: Вопрос «что такое *сиджжин?*» означает: что такое книга *сиджжина?*

Табари: Всевышний говорит: Откуда тебе знать, что такое эта книга? А затем разъясняет это в следующем айате.

Ибн Касир: Всевышний этим вопросом показал значительность этого явления, ведь оно — вечная тюрьма и мучительное наказание.

Замахшари: без комментария.

Стих 9: «Книга начертанная!»:

ЛЕКСИКА: Слово *marqūm* встречается в Коране дважды, только в этой суре (83:9) и (83:20).

Джалалайн: *marqūm* — запечатанная (*makhtūm*).

Табари: *marqūm* — написанная (*maktūb*).

То же говорили и толкователи, в том числе Катада, который в другом изводе говорил: «Там начертана для них беда», и Ибн Зайд.

Ибн Касир: Эти слова — разъяснение не предшествующего вопроса, а той судьбы, которая записана, начертана и завершена, и никто ничего к этому не прибавит, никто ничего не убавит.

Замахшари: Могут спросить: Аллах сообщил о книге нечестивцев, что она в *sijjīn*, а затем пояснил, что *sijjīn* — это «книга начертанная». Получается, что как бы сказано: книга их в книге начертанной. Что это значит?

Мой ответ: *sijjīn* — это сводная книга, это архив зла (*dīwān ash-sharr*), куда Аллах записал дела шайтанов и дела неверных и нечестивцев из людей и джиннов. Это книга написанная и начертанная четко и ясно, по которой сразу видно, что в ней нет ничего хорошего. Таким образом, смысл сказанного: то, что записано из дел нечестивцев, занесено в этот архив. Он засвидетельствован побежденными шайтанами, как книга добра засвидетельствована приближенными ангелами.

10. Горе в тот день обвиняющим во лжи,	وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ (١٠)
11. Которые считают ложью день суда!	الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ (١١)
12. А считает его ложью лишь всякий преступник грешный.	وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ (١٢)
13. Когда читают ему Наши знамения, он говорит: «Сказки первых!»	إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (١٣)

Стих 10: «Горе в тот день обвиняющим во лжи»:

Джалалайн: без комментария.

Табари: Всевышний говорит: Горе в тот день обвиняющим во лжи эти айаты.

Ибн Касир: Мухаммад ибн Ка'б ал-Курази говорил: Горе им, когда они окажутся в день воскресения перед тем, что обещал им Аллах, — перед тюрьмой и унизительным наказанием.

Выше мы уже говорили о значении *waylun* и повторяться не будем. Достаточно сказать, что в нем пожелание гибели и крушения.

В «Муснаде» и «Сунан» приводятся слова посланника Аллаха, который сказал: «Горе (*waylun*) тем, кто говорит и лжет, чтобы рассмешить людей. Горе им! Горе им!»

Замахшари: без комментария[40].

Стих 11: «Которые считают ложью день суда!»:

Джалалайн: *yawm ad-dīn* — день воздаяния (*jazā'*).

Этот айат — приложение или разъяснение к *mukadhdhibīn* «*обвиняющим во лжи*».

Табари: Всевышний говорит: это те, которые считают ложью день расчета и воздаяния.

Ибн Зайд сказал: «Многобожники считают ложью день суда» — и прочел (34:7): «*И говорят те, которые не уверовали: "Не указать ли вам на человека, который возвещает вам, что, когда вы разложитесь на куски, вы окажетесь в новом творении..."*».

Ибн Касир: Затем Всевышний сказал в разъяснение этих неверующих нечестивцев, обвиняющих во лжи: «которые считают ложью день суда» — то есть не считающих истиной его наступление, не полагающих, что он будет, исключающих его приход.

Замахшари: без комментария.

Стих 12: «А считает его ложью лишь всякий преступник грешный»:

Джалалайн: *mu'tadin* — перешедший грань;
athīm — это форма усилительная.

---

[40] Это последний из 12 контекстов, где повторяется эта фраза (52:11; 77:15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49; 83:10), причем десять раз в одной и той же суре как ее рефрен.

Табари: *mu'tadin* — тот, кто посягнул на Аллаха и Его слова и ослушался Его повеления;

athīm — согрешивший против его Господа.

Ибн Касир: *mu'tadin* — вышедший за пределы в своих делах, нарушающий запреты и переходящий грань в отношении дозволенного;

athīm — грешащий в своих словах: когда он говорит, лжет, когда обещает, нарушает слово, когда спорит, то обманывает.

Замахшари: без комментария.

Стих 13: «Когда читают ему Наши знамения, он говорит: "Сказки первых!"»:

Джалалайн: «*Наши знамения*» — Коран;

«*сказки первых*» — рассказы, записанные давно.

Табари: Всевышний говорит: Когда читаются ему наши доводы и доказательства, которые Мы изъяснили в писании Нашем, которое Мы ниспослали Мухаммаду;

«*сказки первых*» — те предания и истории, что зафиксировали бывшие прежде и записали.

Ибн Касир: Когда они слышат слова Аллаха от посланника Его, они считают их ложью и думают о них плохо, полагая, что все это — подделка или что это собрано из книг древних.

Как сказал Всевышний (16:24): «*И когда говорят им: "Что же ниспослал ваш Господь?" — они отвечают: "Сказки первых"*»;

(25:5): «*И сказали они: "Сказки первых! Он приказал записать их для себя, и читаются они ему утром и вечером"*»[41].

Замахшари: без комментария.

---

[41] Всего выражение *asāṭīr al-awwalin* «сказки первых» в Коране встречается 9 раз: 6:25; 8:31; 16:24; 23:83; 25:5; 27:68; 46:17; 68:15; 83:13, причем только один контекст (8:31) — мединский. Согласно преданию, знаменитый мекканский рассказчик, ярый противник ислама ан-Надр ибн ал-Харис пытался отвлечь слушателей от Мухаммада, рассказывая свои истории о прошлых временах и древних царях (см.: Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 166; Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М., 2009. С. 189).

14. *Так нет! Покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали!*[42]

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ (١٤)

Стих 14:

ЛЕКСИКА: Глагол *rāna* встречается в Коране только один раз, в этом айате.

Джалалайн: *kallā* — предостережение (*rad'*) и осуждение за их слова, сказанные выше;

rāna — *«овладело»* (*ghalaba*) их сердцами и покрыло их;

«то, что они приобретали» — из непослушания; это как ржавчина.

Табари: Всевышний говорит: Так нет! Это не так, просто сердцами овладели грехи, покрыв их сплошь.

Подобно этому говорят: «Овладело (*rāna*) разумом вино», когда человек опьянел[43]. Это же говорили и толкователи.

Кроме того, есть предание от посланника Аллаха. От Абу Хурайры передают: Посланник Аллаха сказал: «Когда раб Божий грешит, на его сердце появляется черная точка. Если он раскается, точка исчезает и сердце блестит (*ṣuqila*). Если же он снова согрешит, она появляется вновь и начинает расти на его сердце. Это и значит *rāna*, о котором Всевышний сказал: (83:14)».

В другой передаче от того же Абу Хурайры посланник Аллаха сказал: «Когда верующий совершает грех, на его сердце оказывается черная точка. Если он раскается, перестает грешить и просит прощения, сердце его очищается от нее и блестит. Если он продолжает, она растет, пока не покрывает его сердце. Это и есть *rāna*, о котором Всевышний сказал: (83:14)».

Еще в одной передаче от Абу Хурайры посланник Аллаха сказал: «Когда раб Божий грешит, на его сердце появляется черная

---

[42] Перевод, как у Крачковского, соответствует комментариям Суйути в Джалалайн и Замахшари, которые прямо говорят о ржавчине.

[43] В подтверждение этого значения приводятся стихи.

точка. Если он раскается, его сердце очищается до блеска. Если он продолжает, точка растет. Об этом слова Всевышнего: (83:14)».

Еще в одной передаче от Абу Хурайры посланник Аллаха сказал: «Когда раб Божий совершает проступок, на сердце его появляется черная точка. Если он раскается, попросит прощения и перестанет, сердце его очищается до блеска. Об этом и сказано Всевышним *rāna* в (83:14)»[44].

Абу Салих говорил: «Одни произносят — *ṣuqilat*, другие — *suqilat*».

Ал-Хасан прочел этот айат и сказал: «Грех на грех, пока сердце не умрет».

В другой передаче он сказал: «Грех на грех, пока сердце не ослепнет, а затем умрет».

Муджахид говорил: «Раб Божий совершает грехи, и они ложатся вокруг сердца. Их становится все больше, пока они не закрывают сердце».

Ал-А'маш передавал: Муджахид показал нам раскрытую ладонь и сказал: «Вы видите сердце так. Если раб Божий совершает грехи, получается вот что», и он загнул мизинец, потом еще один палец. Потом еще один, и так до тех пор, пока не загнул все пальцы. Тогда он сказал: «Вот это и называют *rāna*».

Муджахид еще говорил, что прегрешения покрывают сердце, пока оно совсем не скроется под ними.

Ибн 'Аббас говорил: «Все отпечатывается на сердце».

'Ата' говорил: «Они покрывают сердце и умертвляют его, и оно уже не боится, не остерегается».

Катада говорил: «Дурные дела ложатся, грех за грехом, грех за грехом, пока сердце не умрет и не почернеет».

Ибн Зайд говорил: «Грехи одолевают сердце, и добро к нему через них не проходит».

Муджахид еще говорил: «Грехи окружают, а затем покрывают сердце. Об этом сказано в айате из суры "Корова" (2:81): "*Да!*

---

[44] Отметим некоторую непоследовательность в данной версии хадиса, поскольку получается, что *rāna* относится к очищению сердца, а не наоборот. Ибн Касир приводит текст хадиса полностью (см. ниже), что устраняет данную непоследовательность, и добавляет, что так дословно сказано у Наса'и.

Тот, кто приобрел зло и кого окружил его грех, они — обитатели огня, и вечно в нем пребудут"».

Ибн Касир: *kallā* — дело обстоит не так, как они утверждают; этот Коран — не сказки первых, Коран — речь Аллаха, Его откровение и ниспослание Своему посланнику.

То же, что заслонило их сердца от веры, — это не что иное, как пелена (*rayn*), которая облекла сердца их от обилия грехов и проступков. Поэтому Всевышний и сказал эти слова;

rayn — это то, что покрывает сердца неверующих; а *ghaym* «облака, тучи, тень» употребляется в отношении праведников, *ghayn* «облака, тень» — применительно к приближенным[45].

Ибн Джарир, Тирмизи, Наса'и и Ибн Маджа передавали с разными изводами от Абу Хурайры, а тот — от Пророка: «Когда раб Божий грешит, на его сердце появляется черная точка. Если он раскается, его сердце очищается до блеска. Если он продолжает, точка растет. Об этом слова Всевышнего: (83:14)». Тирмизи называл этот хадис хорошим, верным.

У Наса'и дословно сказано так: «Когда раб Божий совершает проступок, на его сердце появляется черная точка. Если он раскается, попросит прощения и перестанет, его сердце очищается до блеска. А если он продолжает, точка растет, пока не покрывает все сердце. Об этом и сказано Всевышним *rāna* в (83:14)». Ахмад[46] передавал этот же извод.

Ал-Хасан ал-Басри говорил: «Грех на грех, пока сердце не ослепнет и не умрет». То же говорили Муджахид, Ибн Джубайр, Катада, Ибн Зайд и другие.

Замахшари: *kallā* — предостережение грешнику, преступающему пределы;

«покрыло их сердца» — наросло на них, как ржавчина, и одолело их. Так бывает, когда человек упорствует в великих грехах (*kabā'ir*) и откладывает покаяние на потом. Грехи отпечатываются

---

[45] Все три слова — это масдары от глаголов, которые являются в каком-то смысле синонимами в значении «покрывать, окутывать, заслонять». В отличие от *rāna*, два других глагола и их производные в Коране не встречаются.

[46] Им. в виду Ахмад ибн Ханбал.

на сердце, и оно становится неспособным принимать добро и склоняться к нему.

От ал-Хасана передают: «Грех на грех, пока сердце не почернеет».

Говорят: *rāna ʻalayhi-dh-dhanb* «покрыл его грех» и *ghāna ʻalayhi raynan/ghaynan «окутал его»*, а *ghayn* «окутывание» — это *ghaym* «обволакивание»[47].

Глагол *rāna* употребляют в отношении сна, когда человек погрузился в него, и в отношении вина, когда оно окутало разум человека.

15. *Так нет же! Они от своего Господа в тот день будут отделены!*

كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ(١٥)

Стих 15:

Джалалайн: *kallā* — истинно (*ḥaqqan*)[48];
«в тот день» — в день воскресения;
«отделены» — и не увидят Его.

Табари: Всевышний говорит: Дело обстоит не так, как говорят те, кто лгут о Судном дне. Дескать, они будут обласканы Аллахом. Нет, они будут от Него отделены и не увидят Его, и никакие Его милости до них не дойдут.

Толкователи расходились во мнениях относительно смысла этих слов.

---

[47] Замахшари несколько по-иному формулирует мысль о синонимичности трех выражений, см. выше у Ибн Касира, но не говорит, что каждое относится к особой категории людей. Он утверждает, что глаголы *rāna* и *ghāna* употребляются как синонимы и могут даже «обмениваться» масдарами, а масдар от второго глагола — *ghayn* синонимичен слову *ghaym*.

[48] Слово *kallā*, употребленное в двух соседних айатах, комментаторы обычно толкуют как имеющее два отличных друг от друга значения: одно — возражение, предостережение, окрик (*radʻ*), другое — утверждение, подтверждение говоримого (*ḥaqqan*). Именно эти два толкования и даются на употребление данной частицы в этих айатах.

- Одни говорили, что это означает, что они будут отделены от Его милости.

Так, Катада говорил: «Он не посмотрит на них, Он их не очистит. Их ждет мучительное наказание».

- Иные говорили, что они будут отделены от лицезрения Его.

Так, ал-Хасан говорил: «А правоверные, когда будет удалена завеса, будут лицезреть Его утром и вечером или даже говорить с Ним».

Правильнее то мнение, которое предполагает, что они будут отделены от лицезрения Его. Однако, возможно, имеется в виду, что они будут отделены от Его щедрости. Поскольку может иметься в виду завеса и от того, и от другого, и нет в айате никакого доказательства, что имеется в виду этот смысл, а не тот. Поэтому лучше говорить, что они отделены и от лицезрения Его, и от Его щедрости и полагать, что айат имеет общий смысл.

Ибн Касир: Иными словами, у них будет в день воскресения особое место, узница (*sijjīn*)[49], и кроме того в этот день они будут отделены от лицезрения Господа своего и Творца.

Имам Абу ʻАбдаллах аш-Шафиʻи говорил: «В этом айате указание на то, что верующие будут лицезреть Его, велик Он и славен»[50].

Сказанное имамом Шафиʻи безмерно прекрасно. Утверждение имама выводится из того, что подразумевается этим айатом, а в другом месте на это прямо указывает сказанное (75:22-23): «*Лица в тот день сияющие, на Господа их взирающие*».

---

[49] В этом контексте Ибн Касир употребляет слово *sijjīn* в несколько ином смысле, чем выше, при толковании айатов (83:7-9). Он употребляет его как синоним слову *sijn* и называет им узницу, где грешники будут находиться не только до начала дня воскресения и во время его.

[50] Имам Шафиʻи основывает свой вывод на логическом умозаключении: раз про нечестивцев сказано, что они будут отделены от Господа, значит, можно сделать вывод, что праведники от Него отделены не будут и смогут лицезреть Его.

На это же указывают и верные хадисы с надежными иснадами, говорящие, что верующие будут лицезреть Господа их в мире ином, будут видеть Его очами на поле воскресения и в роскошных райских садах.

Ибн Джарир передавал от ал-Хасана по поводу этих слов следующее: «Будет поднята завеса, и на Него посмотрят и верующие, и неверные, а затем завеса опустится перед неверующими, а верующие будут лицезреть его каждый день утром и вечером или даже говорить с Ним. Таков смысл этих слов»[51].

Замахшари: Выражение «будут отделены (*maḥjūbūn*) от Него» — это образное выражение (*tamthīl*)[52], имеющее цель унизить их и выразить им презрение, ведь к царям допускают только благородных посетителей, а отделены от них завесой лишь люди низкие, презираемые им, как сказал поэт (басит):

Когда подходят они к двери знатных, им оказывают почет,
Ведь одних почитают, а других отвергают (maḥjūb).

От Ибн ‘Аббаса, Катады и Ибн Аби Мулайки передают: «отделены от Его милосердия».

А от Ибн Кайсана передают: «отделены от Его щедрости»;

kallā — предупреждение (*rad*‘) считающим ложью.

16. И потом будут жариться в пекле, ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ (١٦)

17. Потом будет сказано: «Это — то, что вы считали ложью!» ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ (١٧)

---

51 У самого Табари, как можно заметить выше, эти слова приводятся в иной редакции.

52 Вопрос лицезрения Бога в Судный день и в раю является неоднозначным в мусульманском богословии, что находит отражение в комментариях. Так, му‘тазилиты, позицию которых выражает Замахшари, отрицали саму возможность физически лицезреть Бога, а аш‘ариты и матуридиты допускали данную возможность для верующих людей как высшую форму райской награды.

Стих 16: «И потом будут жариться в пекле»:

ЛЕКСИКА: Причастие *ṣālī/ṣālū* «жарящийся/жарящиеся» встречается в Коране трижды (37:163; 38:59; 83:16).

Джалалайн: Они войдут в огнь сжигающий.

Табари: Они войдут в пекло и будут поджариваться там.

Ибн Касир: Затем, помимо того, что они будут лишены возможности лицезреть Милосердного, они окажутся в числе обитателей огня.

Замахшари: без комментария.

Стих 17: «Потом будет сказано: “Это — то, что вы считали ложью!”»:

Джалалайн: «*будет сказано*» — им;
«*это*» — наказание.

Табари: Всевышний говорит: Это мучение, которое постигло вас сегодня, есть то самое мучение, о котором вас предупреждали при жизни, говорили, что вы вкусите его, а вы отрицали это и считали все ложью. Так вкусите же его сейчас, когда вас поджаривают.

Ибн Касир: Это будет сказано им как насмешка, упрек, умаление и пренебрежение.

Замахшари: без комментария.

Фрагмент 3 (18-28): Удел праведников

18. *Так нет! Книга праведников — в ʻиллийуне.*	كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ (١٨)
19. *Откуда тебе знать, что такое ʻиллийун?*	وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّون (١٩)
20. *Книга начертанная!*	كِتَابٌ مَرْقُومٌ (٢٠)

Стих 18: «Так нет! Книга праведников — в ‘иллийуне»:

Слово *kallā* комментаторы толкуют двояко: либо как опровержение чего-то сказанного ранее или какого-то поступка или поведения и предостережения людям, тогда ключевое слово — *rad‘* «сдерживание, отталкивание, предостережение»; либо как подтверждение истинности того, что говорится далее, и тогда ключевое слово — *ḥaqqan* «истинно, поистине, воистину». В данном контексте возможны оба толкования: и как опровержение и предостережение, поскольку это слово находится на стыке противопоставленных фрагментов об уделах нечестивцев и праведников, и как подтверждение истинности утверждения о книге праведников. Именно эти два толкования и предлагают комментаторы. Суйути в **Джалалайн** и **Ибн Касир** склоняются ко второму толкованию, а **Замахшари** — к первому.

Отметим, что некоторые комментаторы особо подчеркивают сопоставленность и противопоставленность зачинов двух центральных фрагментов. Так, **Ибн Касир** специально отмечает, что праведники противоположны нечестивцам[53]. Он же, так же как и Замахшари, указывает, что *‘illiyyūn* противопоставлен *sijjīn*.

Относительно «книги праведников» комментаторы единодушны в том, что это книга, где записаны дела праведников. Самих «праведников» комментаторы определяют:

- через веру: «верующие, искренние в своей вере» (**Джалалайн**);
- через исполнение закона: «те, кто выказал благочестие пред Аллахом, исполняя то, что Он повелел, сторонясь того, что Он запретил» (**Табари**);
- через доброе отношение к людям: «те, кто не причинил никому даже крупинки зла» (**Табари** со ссылкой на ал-Хасана ал-Басри).

Но, конечно, больше всего комментариев, равно как и различных мнений, относится к пониманию смысла слова *‘illiyyūn*.

[53] Напомним, что в предыдущей суре праведники и нечестивцы были поставлены рядом и противопоставлены друг другу (82:13-14).

В толкованиях комментаторы исходят из этимологии слова, которая в отличие от *sijjīn* довольно прозрачна. Это слово, как указывает Замахшари, производно от корня *ʻ-l-w* со значением «высота, подъем». Они учитывают также и то, что это слово противопоставлено *sijjīn*. Соответственно, из всего спектра мнений можно выделить два основных толкования: 1) это сводная книга дел ангелов, верующих праведных людей и джиннов, «архив добра» (*dīwān al-khayr*), по выражению Замахшари, противостоящий «архиву зла»; 2) это место хранения этого архива выше седьмого неба, как *sijjīn* расположен внизу седьмой земли. Где именно выше, комментаторы высказывают разные предположения: это и место справа от престола или его правая опора, и место у «лотоса крайнего предела» и так далее. Однако, как справедливо замечает **Табари**: «Книга с делами праведников находится на высоте у предела, границу которого знает сам Аллах. Мы же края этого не знаем, но ясно, что он не ниже седьмого неба, на чем сходится единое мнение толкователей».

Джалалайн: *kallā* — истинно;

«книга праведников» — книга записи дел верующих, искренних в своей вере;

ʻilliyyūn — говорили, что это сводная книга всех добрых дел ангелов и верующих из числа двух тяжких пород (*thaqalān*)[54].

Говорили, что это место на седьмом небе под престолом (*ʻarsh*).

Табари: *abrār* — мн. ч. от *barr* «праведный, благочестивый»; имеются же в виду те, кто выказал благочестие пред Аллахом, исполняя то, что Он повелел, сторонясь того, что Он запретил.

Ал-Хасан говорил: «Это те, кто не причинил никому даже крупинки зла»[55].

Относительно смысла *ʻilliyyūn* толкователи расходились во мнениях.

- Одни говорили, что это седьмое небо.

---

[54] Термин *thaqalān* является общим названием людей и джиннов, см. (55:31).

[55] Слова ал-Хасана ал-Басри подчеркивают, что праведник определяется не только своим отношением к Богу, но и отношением к людям.

Так, Ка‘б говорил: «Это седьмое небо. Там находятся души верующих».

Катада говорил: «Это высшее небо».

Усама ибн Зайд передавал от своего отца [Зайда ибн Харисы]: «Это седьмое небо».

Муджахид говорил: «Это седьмое небо», а ад-Даххак говорил, что речь идет о небе, которое у Аллаха.

- Иные же говорили, что *‘illiyyūn* — это правая опора престола (*qā’imat al-‘arsh*).

Так говорил Катада в некоторых изводах со ссылкой на Ка‘ба, а в другой версии он сказал: «Над седьмым небом, у правой опоры престола».

‘Атиййа передавал, что Ибн ‘Аббас однажды спросил Ка‘ба об этих словах, а тот ответил: «Душа верующего, когда ее забирают, поднимается наверх, и перед ней открываются врата неба. Ангелы встречают ее радостной вестью, затем несут ее к престолу. Из-под престола появляется для нее пергамент, на нем пишут, потом запечатывают, и душа знает, что будет спасена в день воскресения, а свидетели этого — приближенные ангелы.

- Иные говорили, что *‘illiyyūn* — это рай.

Так ‘Али [ибн Аби Талха] передает от Ибн ‘Аббаса.

- Иные говорили, что он находится у «лотоса крайнего предела»[56].

Так, от ад-Даххака передают: «Когда забирают душу верующего раба Божия, она поднимается на небо. Приближенные поднимают ее на второе небо».

На вопрос «Кто такие приближенные?» ад-Даххак ответил: «Это те, что ближе всего ко второму небу» — и продолжал: «Потом приближенные поднимают ее на третье небо, затем на четвертое, затем на пятое, затем на шестое, затем на седьмое, пока она не дойдет до лотоса крайнего предела».

---

[56] См. (53:14, 16).

На вопрос «Почему его называют лотос крайнего предела?» он ответил: «Потому, что у него кончается все по повелению Аллаха и не переходит его»[57] — и продолжал: «Приближенные говорят: “Господи! Раб Твой такой-то”. Всевышний, более знающий о нем, чем они, посылает им запечатанный документ, который избавляет его от наказания. И об это слова Его: (83:18-20)».

- Иные же говорили, что он на небе у Аллаха.

Так, Ибн ‘Аббас говорил: «Дела праведников в книге у Аллаха на небе».

Правильно же говорить: Всевышний упоминает, что книга праведников в *‘illiyyūn*. Это слово имеет форму множественного числа, оно значит: «одно над другим», «высота над высотой», «подъем над подъемом»[58].

Если же дело обстоит так, как мы сказали, и это слово значит высоту за высотой, подъем за подъемом на небо за небом, то возможно, что подъем доходит и до седьмого неба, и до лотоса крайнего предела, и до опоры престола. Нет предания, которое позволяло бы однозначно утверждать, что имеется в виду нечто одно, а не другое.

Значит, правильно понимать это так, как сказал сам Аллах: книга с делами праведников находится на высоте у предела, границу которого знает сам Аллах. Мы же края этого не знаем, но ясно, что он не ниже седьмого неба, на чем сходится единое мнение толкователей.

---

[57] В комментарии на (53:14) Суйути в Джалалайн пишет: «Это дерево дикой ююбы справа от престола, за которое не проходит никто из ангелов или кто бы то ни было еще». Замахшари перечисляет три толкования: «1) оно конец и предел рая; 2) за него не заходит никто и у него кончается знание ангелов, и никто не знает, что за ним; 3) у него останавливаются души подвижников». Ибн Касир в толковании на (53:16) приводит хадис, который передавал Ибн Ханбал от Ибн Мас‘уда. В нем говорится, что вознесение (*mi‘rāj*) пророка Мухаммада «завершилось у лотоса крайнего предела, расположенного на седьмом небе, у которого останавливается все, что поднимается наверх».

[58] Далее Табари приводит стихи, подтверждающие такое толкование лексемы *‘illiyyūn*.

Ибн Касир: Всевышний говорит: Истинно, книга праведников, которые противоположны нечестивцам, находится в *'illiyyūn*, то есть судьба их — в *'illiyyūn*, который противоположен *sijjīn*.

Ал-А'маш передавал рассказ о том, как Ибн 'Аббас спросил Ка'ба: «Что такое *sijjīn*?», а тот ответил: «Седьмая земля, где находятся души неверующих». Тогда он спросил его: «А что такое *'illiyyūn*?», и тот ответил: «Это седьмое небо, где находятся души верующих».

Многие тоже говорили, что это седьмое небо.

'Али ибн Аби Талха передавал от Ибн 'Аббаса по поводу этих слов, что имеется в виду рай.

'Ауфи передавал от него же, что речь идет о делах праведников на небе у Аллаха. Это же утверждал и ад-Даххак.

Катада же говорил, что это правая опора престола.

Другие же говорили, что *'illiyyūn* находится у лотоса крайнего предела.

Очевидно, что слово *'illiyyūn* — однокоренное со словом *'uluww* «высота», а чем выше поднято нечто, тем оно величественней и просторней.

Замахшари: *kallā* — предостережение от того, чтобы люди упорствовали во лжи;

«книга праведников» — то, куда записаны их дела;

'illiyyūn — имя собственное, обозначающее архив добрых дел (*dīwān al-khayr*), где записано все, что совершили ангелы и добродетельные личности из двух «тяжестей» (*thaqalān*): людей и джиннов.

Это слово — мн. ч. от *'illiyy* «высокий», образованного по модели *fi''īl* от слова *'uluww* «высота» подобно *sijjīn* «узник» от *sijn* «узница, тюрьма».

Название дано либо потому, что это — причина (*sabab*)[59] вознесения до самых высших степеней рая, либо потому, что оно поднято до седьмого неба, где обитают херувимы (*karūbiyyūn*), чтобы почтить их и превознести.

---

[59] Для этого объяснения этимологии названия, которое упоминает только Замахшари, лучше подходит не слово *sabab*, а синонимичное ему слово *'illa*, которое созвучно *'illiyyūn*.

Рассказывают: «Ангелы поднимаются с делами раба Божия и встречают его, и когда они оказываются у того предела власти Господа, которого Он пожелал, им сообщается в откровении: "Вы — хранители раба Моего, а Я — наблюдатель за тем, что в его сердце. Он был искренен в своих делах. Поместите его в *'illiyyūn*, Я простил его". В другой раз они поднимаются с делами раба Божия и очищают его, и когда они оказываются там, где пожелал Аллах, им сообщается в откровении: "Вы — хранители раба Моего, а Я — наблюдатель за тем, что в его сердце. Он не был искренен в делах своих. Поместите его в *sijjīn*"».

Стих 19: «Откуда тебе знать, что такое 'иллийун?»:

Джалалайн: «*что такое 'illiyyūn?*» — что такое книга *'illiyyūn*?

Табари: Всевышний говорит это Своему пророку Мухаммаду, чтобы тот подивился этому.

Ибн Касир: Далее Всевышний сказал это, чтобы подчеркнуть возвышенность его и величие.

Замахшари: без комментария.

Стих 20: «Книга начертанная!»:

Поскольку данный айат — это дословный повтор (83:9), то и комментарии практически повторяются. Лишь **Табари** подчеркивает, что в двух книгах записано разное, для одних — погибель, для других — спасение.

Джалалайн: *marqūm* — «запечатанная» (*makhtūm*).

Табари: *marqūm* — написанная (*maktūb*), в которой записано избавление от огня в день воскресения и обретение рая, дарованное Аллахом праведнику, как передавалось выше от Ка'ба ал-Ахбар и ад-Даххака ибн Музахима.

Ибн Касир: Всевышний сказал это (83:20-21), подтверждая то, что записано о них.

Замахшари: без комментария.

21. *Свидетельствуют о ней приближенные.* يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (٢١)

Стих 21:

ЛЕКСИКА: Слово *muqarrabūn* «приближенные» встречается в Коране четыре раза, и два из них — в этой суре (83:21 и 28). В суре «Женщины» приближенные прямо названы ангелами (4:172). В суре «Падающее» по контексту, где речь идет о трех разрядах людей: владыках правой стороны, владыках левой стороны и опередивших, приближенные — это люди высшей, третьей группы (56:11). В данной же суре айат (83:21) однозначно толкуется как относящийся к ангелам, а в (83:28), судя по тому, что комментаторы упоминают рядом владык правой стороны, речь идет о людях, составляющих наивысшую категорию обитателей рая.

Джалалайн: «*приближенные*» — из ангелов.

Табари: Всевышний говорит: Свидетелями об этой книге, где записано избавление Аллахом рабов Своих праведных от огня и обретение ими рая, являются приближенные ангелы с каждого из семи небес. То же говорили и толкователи.

Так, Катада говорил: «Приближенные — это ангелы Аллаха».

Ад-Даххак говорил: «Свидетельствуют о ней приближенные из обитателей каждого неба».

Ибн Зайд говорил: «Это ангелы».

Ибн Касир: «*приближенные*» — это ангелы; так говорил Катада.

‘Ауфи передавал от Ибн ‘Аббаса: «Свидетельствуют от каждого неба приближенные его».

Замахшари: без комментария.

22. *Праведники — в блаженстве,* إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (٢٢)

23. *На ложах созерцают!* عَلَى الأَرَائِكِ يَنظُرُونَ (٢٣)

24. *Ты узнаешь на их лицах блеск блаженства.* تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ (٢٤)

Стих 22: «Праведники — в блаженстве»:

ЛЕКСИКА: Слово *na'īm* в Коране встречается 17 раз, и только один раз оно обозначает земные наслаждения (102:8). Остальные 16 оно обозначает исключительно райское наслаждение, причем 13 раз в сочетании «сады/сад блаженства». Практически слово *na'īm* настолько срастается с понятием рая, что становится одним из его названий. Это особенно заметно в контексте (82:13-14), где *na'īm* прямо противопоставлен *jāḥīm* «пекло». Обращает на себя внимание то, что повтор лексемы обособляет эти три айата и придает им законченность.

Джалалайн: «*блаженство*» — рай.

Табари: Всевышний говорит: Праведники, которые были благочестивы, богобоязненны, исполняли заповеди, находятся в неизбывном блаженстве, которое не прекратится в день воскресения. Это их блаженство в райских садах (*jinān*).

Ибн Касир: В день воскресения они окажутся в блаженстве неизбывном, в садах, где всего вдоволь для всех.

Замахшари: без комментария.

Стих 23: «На ложах созерцают!»

ЛЕКСИКА: Слово *arā'ik* «ложа», повторенное в Коране пять раз, относится к особой, «райской» лексике, поскольку встречается только в описании рая (18:31; 36:56; 76:13; 83:23; 83:35).

Отметим еще, что данный айат дословно повторен далее, в концовке суры (83:35).

Джалалайн: «*на ложах*» — на кроватях под балдахинами (*ḥijāl*);

«*созерцают*» — дарованное им блаженство.

Табари: «*на ложах*»— на кроватях под балдахинами (*ḥijāl*) из жемчуга и яхонта; созерцают все, что даровал им Аллах в садах райских.

Так, Муджахид передавал от Ибн ʻАббаса: «на кроватях под балдахинами (*ḥijāl*)».

Ибн Касир: «*ложа*» — это кровати под балдахинами;

«*созерцают*» — говорили, что они созерцают свои владения и все благо, что даровал им Аллах от Своей щедрости, которое не пройдет и не кончится.

Говорили, что они созерцают Аллаха, велик Он и славен, и тогда эти слова противопоставлены (83:15): «*Они в тот день от Господа своего отделены*» о нечестивцах. Об этих же сказано, что им разрешено созерцать Аллаха, лежа на своих кроватях и постелях.

Как говорилось выше о них в хадисе от Ибн ʻУмара, что самый малый из обитателей рая находится на уровне того, кто смотрит на свои владения, которые пройти можно лишь за две тысячи лет, и видит и самые дальние пределы, и то, что близко, а самый возвышенный из них — на уровне того, кто смотрит на Аллаха дважды в день.

Замахшари: «*arā'ik* «*ложа*» — кровати под балдахинами;

«*созерцают*» — смотрят на то, что пожелают, и взор их достает до всех видов рая, охватывая все блага и почести, которыми наделил их Аллах; они видят и врагов своих, которые мучаются в огне; и балдахины не мешают им смотреть.

Стих 24: «Ты узнаешь на их лицах блеск блаженства»:

ЛЕКСИКА: Слово *naḍra* «блеск» встречается в Коране дважды (76:11; 83:24), и оба раза — в характеристике рая.

Джалалайн: «*блеск*» — радость и красоту.

Табари: «*блеск блаженства*» — красоту его, блеск и сияние.

Читали по-разному: Все, кроме Абу Джаʻфара, читали *taʻrifu* «ты узнаешь», а Абу Джаʻфар читал *tuʻrafu* в страдательном залоге: «будут узнаваемы, можно узнать».

Правильно же то чтение, относительно которого согласны все чтецы крупных городов.

Ибн Касир: Если ты посмотришь на их лица, ты увидишь блеск блаженства, то есть приметы довольства, благопристойности, радости, покоя и гордости за то великое блаженство, которое стало их уделом.

Замахшари: «*блеск блаженства*» — веселье и красоту довольства, подобного тому, которое ты видишь на лицах богачей, живущих в роскоши.

Читали *tu'rafu* в страдательном залоге, а *naḍra* — в именительном падеже[60].

25. Поят их вином запечатанным.	يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ (٢٥)
26. Печать его — мускус. Ради этого пусть состязаются состязающиеся.	خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (٢٦)
27. Смесь его — из таснима,	وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ (٢٧)
28. Источника, из которого пьют приближенные!	عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (٢٨)

Эти четыре айата, содержащие одно из коранических описаний райского вина, производят — в отличие от трех предшествующих айатов — впечатление фрагмента, составленного из двух частей (83:25-26) и (83:27-28). Каждая из частей содержит свою концовку, соответствующую содержанию коранической проповеди. Обе части говорят о составе этого вина и о том, что в него добавляют, причем именно эти фразы вызывают, как мы увидим, наибольшее затруднение у комментаторов. Первая завершается при-

---

60 При таком чтении перевод будет следующим: «на их лицах заметен блеск блаженства».

зывом стремиться к этому вину, вторая — указанием, что его пьют приближенные (в данном случае — лучшие, избранные люди), на которых следует равняться. Повествование строится как бы в два шага, когда второй повторяет, варьируя, тему первого. Скорее всего, они были и ниспосланы отдельно, а затем соединены вместе ради достижения особого эффекта. Кроме того, повтор слова «приближенные» выступает в качестве концовки всего фрагмента о награде праведников.

Стих 25: «Поят их вином запечатанным»:

ЛЕКСИКА: Слово *raḥīq* встречается в Коране один раз, в этом айате. Как указывают лексикографы, у него нет однокоренных слов в арабском языке, и происхождение его туманно. Словари упоминают вариант произношения этого слова *ruḥāq*. Семантика его тоже достаточно неопределенная. Высказывались мнения, что речь может идти о вине отборном, самом сладком, выдержанном (старом), неподдельном, чистом, беспримесном и так далее. Джеффери предполагает связь с арамейским словом *raḥīq* «далекий, отдаленный», которое было заимствовано в пехлеви в значении «старый, древний»[61].

Джалалайн: *raḥīq* — вино (*khamr*), чистое от грязи;
«*запечатанным*» — сосуды с вином запечатаны, и открывают их только они.

Табари: Всевышний говорит: Праведников поят чистым вином, неподдельным. То же говорили и толкователи.

Ибн ʻАббас, Муджахид, Катада, Ибн Зайд, ал-Хасан и ʻАбдаллах [ибн Масʻуд] говорили: «*raḥīq* — вино (*khamr*)»[62].

Ибн Касир: поят их вином из рая;
raḥīq — это одно из имен вина (*khamr*). Так говорили Ибн Масʻуд, Ибн ʻАббас, Муджахид, ал-Хасан, Катада и Ибн Зайд.

---

[61] Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Leiden, 2007. C. 141–142.

[62] Слово *makhtūm* Табари толкует вместе со следующим айатом и в зависимости от того, как толкуется первое слово в нем.

Имам Ахмад передавал через Абу Са‘ида ал-Худри от Пророка: «За каждый раз, когда верующий даст верующему глоток воды, когда тот испытывает жажду, Всевышний напоит его в день воскресения “вином запечатанным”. За каждый раз, когда верующий накормит верующего, который голоден, Аллах накормит его плодами рая. За каждый раз, когда верующий оденет верующего, который наг, Аллах оденет его листьями рая».

Замахшари: *raḥīq* — это чистый, неподдельный напиток; *makhtūm* — сосуды с вином запечатываются мускусом вместо глины.

Стих 26: «Печать его — мускус. Ради этого пусть состязаются состязающиеся»:

На стыке двух айатов стоят два однокоренных слова *makhtūm khitāmuhu...*, которые создают проблему для комментаторов. Они предлагают ряд интерпретаций.

- Естественно предположить, как делают некоторые, что эти однокоренные слова и по значению соотнесены между собой, то есть «запечатанным, а печать его...». Однако трудность состоит в том, что слово *khitām* значит не «печать», а «завершение, конец». В подкрепление подобного толкования существовало чтение *khātam* «печать», которое упоминают **Замахшари** и **Табари**, причем последний возводит его к одному из семи канонических чтецов Корана — Киса’и.
- Другие исходили из лексического значения слова *khitām* и полагали, что под завершением райского вина имеется в виду его послевкусие. Судя по всему, основной трудностью в данном случае было то, что языковая интуиция комментаторов говорила им, что слова все же должны иметь общую семантику, а не обозначать разные вещи. Только этим, а также авторитетом сторонников иных точек зрения можно объяснить то, что данное толкование не стало доминирующим.
- Третьи предлагали иное решение: речь идет о смешивании вина с какими-то добавками, и слово *makhtūm* значит

«смешанный», а *khitām* — «примесь». Однако и здесь возникали проблемы, поскольку, как справедливо замечает Табари, толкование должно быть в согласии «с принятым у арабов словоупотреблением, а *makhtūm* в значении "смешанный" мы от арабов никогда не слышали». Кроме того, о смешении вина с добавками речь явно идет ниже, в айате (83:27).

Джалалайн: После него остается послевкусие и аромат мускуса;

«*пусть состязаются*» — пусть добровольно повинуются Аллаху.

Табари: 1) *makhtūm khitāmuhu misk*: Толкователи расходились во мнении относительно этих слов.

- Одни говорили, что это значит: смешанным, а примесь его — мускус.

Так, 'Абдаллах ибн Мас'уд говорил: «Это не печать, а смесь».

В другой передаче он сказал: «Имеется в виду не печать, которой запечатывают. Разве ты не слышал, как женщины говорят: "Как вино хорошо, оно же смешано с мускусом"».

'Алкама говорил: «вино смешано (*khutima*) с мускусом».

От 'Абдаллаха ибн Мас'уда передают: «*makhtūm* — смешанное (*mamzūj*), а вкус и запах его — мускус». То же говорил 'Алкама.

- Иные говорили: питье его завершается (*yukhtamu*) вкусом мускуса, положенного в него.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «вино завершается мускусом».

Он же говорил: «Аллах дал вину для них хороший вкус, чтобы после него оставался вкус мускуса».

Катада говорил: «Послевкусие его — мускус. Смешивают его с камфарой, а завершается все мускусом».

Ад-Даххак говорил: «Аллах придал вину особый вкус, так что в конце остается запах мускуса».

Абу-д-Дарда' говорил: «Напиток белый словно серебро. Если бы человек из этого мира опустил в него палец, а потом вынул его, он бы весь пропах его ароматом».

- Иные говорили, что *makhtūm* значит «запечатанное глиной», а глина его — мускус.

Муджахид говорил: «глина для него — мускус».

Ибн Зайд говорил: «Запечатывают его у Аллаха мускусом, а в этом мире в наши дни — глиной».

Правильнее всего — то мнение, согласно которому эти слова значат, что завершение его — мускус, то есть аромат его.

Мы считаем это мнение самым правильным, потому что оно согласуется с принятым у арабов словоупотреблением, а *makhtūm* в значении «смешанный» мы от арабов никогда не слышали.

Существовали разные чтения. Все, кроме Киса'и, читали *khitām*, и только он читал *khātam*. Правильнее чтение, которое засвидетельствовано согласием сообщества чтецов, хотя оба слова, при разнице в звучании, имеют одни и те же значения.

2) *«И ради этого пусть состязаются состязающиеся»*:

Всевышний говорит: Ради этого блаженства, которое описал Всевышний и которое Он даст праведникам в день воскресения, пусть состязаются те, которые хотят его достичь. Пусть считают его вещью драгоценной, пусть каждый надеется, что оно достанется именно ему. Пусть они ради этого идут прямо, взыскуя его, и пусть охраняют свои души.

Ибн Касир: Ибн Мас'уд говорил: «Имеется в виду, что смесь его — мускус».

'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса: «Аллах добавил для них в вино ароматы, и последним, то есть завершением, стал мускус». То же говорили Катада и ад-Даххак.

Ибрахим и ал-Хасан говорили: «Слова "*Завершение его — мускус*" значат, что послевкусие от него — мускус».

Ибн Джарир передавал от Абу-д-Дарда': «Напиток белый словно серебро, которым завершают питье. Если бы человек из этого мира опустил в него палец, а потом вынул его, он бы весь пропах его ароматом».

Ибн Аби Хатим передавал от Муджахида, что эти слова означают, что аромат его — мускус.

Слова «*И ради этого пусть состязаются состязающиеся*» означают: Вот таким достижением пусть похваляются похваляющиеся, пусть ради это состязаются состязающиеся. Ср. слова Всевышнего (37:61): «*Для подобного этому пусть труждаются труждающиеся*».

Замахшари: «*завершение его (khitāmu-hu) — мускус*» — когда выпьешь его, в конце остается аромат мускуса.

Говорили, что его смешивают с камфарой, а в завершение добавляют мускус.

Читали также *khātam* в значении «печать, то, чем запечатывают»;

«*ради этого пусть состязаются состязающиеся*» — пусть к этому стремятся стремящиеся.

Стих 27: «Смесь его — из таснима»:

ЛЕКСИКА: Слово *tasnīm* встречается в Коране один раз, только в этом айате[63].

Джалалайн: «*смесь его*» — смешивают его;

tasnīm — разъясняется в следующем айате.

Табари: Всевышний говорит: Смешивают это вино с тем, что взято из *tasnīm*, а *tasnīm* образовано по модели *taf'īl* в значении, производном от выражения *sannamtuhum al-'ayna tasnīman* «я пролил на них сверху поток воды». В данном месте речь идет о том, что смешивают его с водой, которая нисходит и изливается на них сверху. Так говорили Муджахид и Калби.

Так, Муджахид говорил: «*tasnīm* находится вверху».

Калби говорил: «*tasnīm* изливается на них сверху, и это напиток приближенных».

Все же остальные толкователи говорили, что это — источник, из которого смешивают вино для людей правой стороны.

---

[63] Джеффери указывает, что это слово не встречается в текстах, предшествующих Корану, и не имеет параллелей в языках соседних народов (см.: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. C. 91–92).

Что же касается приближенных, то они пьют его неразбавленным[64].

Так, ‘Абдаллах [ибн Мас‘уд] говорил: «Источник в раю, из которого пьют приближенные, и из него смешивают для людей правой стороны».

Ибн Касир: Примесь к этому описанному вину — из *tasnīm*, то есть из напитка, который так называется, и это — самый благородный из напитков обитателей рая. Так говорили Абу Салих и ад-Даххак.

Замахшари: *tasnīm* — имя собственное, обозначающее конкретный источник, названный *tasnīm*, потому что это масдар от глагола *sannama* в значении «поднимать». Основание — он дает самый возвышенный напиток в раю, либо же он течет сверху. Как говорят, он течет в воздухе вверху и льется оттуда в их сосуды.

Стих 28: «Источника, из которого пьют приближенные!»:

Джалалайн: ‘*aynan* — стоит в винительном падеже под управлением подразумеваемого глагола *amdaḥu* «я восхваляю»[65];

yashrabu bi-hā букв. «пьют в нем» — из него (*min-hā*). Либо же в глаголе «пьют» содержится значение «наслаждаются им» (*yataladhdhadhu bi-hā*)[66].

Табари: Масрук говорил: «Из него приближенные пьют напиток чистым, а для людей правой стороны его смешивают».

---

[64] Сопоставление здесь и далее «приближенных» с «людьми правой стороны» позволяет, как было указано выше, предположить, что речь в следующем айате идет не об ангелах, а о людях, составляющих высший разряд обитателей рая.

[65] Слово ‘*aynan* по смыслу занимает позицию приложения к слову *tasnīm*, однако приложение должно быть в том же падеже, что и слово, к которому оно относится. Здесь же *tasnīm* стоит в родительном падеже, а ‘*aynan* — в винительном. Это нуждается в объяснении. Легко заметить, что Суйути в **Джалалайн** и **Замахшари** предлагают разные объяснения этого грамматического явления.

[66] Проблема состоит в том, что после глагола употреблен не тот предлог, которого, казалось бы, требует управление этого глагола (*bi-* вместо *min*). Суйути прибегает к стандартному грамматическому объяснению подобных случаев: глагол употреблен вместо другого глагола или включил в себя его значение вдобавок к собственному значению.

Малик ибн ал-Харис по поводу этих слов говорил: «В раю есть источник, из которого приближенные пьют напиток чистым, а для остальных обитателей рая его смешивают».

Ибн ʻАббас говорил: «Приближенные пьют из него чистый напиток, а для тех, кто ниже их, его смешивают».

Ибн ʻАббас еще говорил: «Это источник райской воды, которую смешивают с вином». И многие еще говорили то же самое.

Ибн Касир: Этот самый благородный напиток приближенные пьют чистым, а для людей правой стороны его смешивают.

Так говорили Ибн Масʻуд, Ибн ʻАббас, Масрук, Катада и другие.

Замахшари: *ʻаупап* — стоит в винительном падеже в знак восхваления.

Аз-Заджжадж говорил, что это винительный падеж обстоятельства состояния (*ḥāl*).

Говорили, что приближенные пьют из него напиток чистым, а для остальных обитателей рая его смешивают.

Фрагмент 4 (29-36): Грешники смеются над праведниками в этой жизни, но праведники посмеются над ними в мире ином

29. Те, кто совершал преступления, смеялись над теми, кто уверовал[67].	إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ (٢٩)
30. Когда те проходили мимо них, они перемигивались,	وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ (٣٠)

[67] Как видно из комментариев, фразу можно понять двояко: либо «когда те (правоверные) проходили мимо них, они перемигивались», либо «когда они проходили мимо них (правоверных), то перемигивались». Мы взяли для перевода вариант, выбранный большинством комментаторов.

31. *А когда возвращались к своим близким, возвращались довольные*[68].	وَإِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمُ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ (٣١)
32. *Когда видели их, говорили: «Эти — заблудшие!»*,	وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَٰؤُلَاءِ لَضَالُّونَ (٣٢)
33. *А ведь они не были посланы над ними хранителями.*	وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ (٣٣)

Этот фрагмент лексическими средствами соотнесен с предшествующей и последующей сурами, в которых разворачивается один сложный многогранный мотив.

Фраза *ʻalayhim ḥāfiẓīn* «над ними хранителями» в последнем айате фрагмента перекликается с фразой *inna ʻalaykum ḥāfiẓīn* (82:10). Смысл противопоставления: над людьми поставлены ангелы, которые наблюдают за людьми и фиксируют и сохраняют их дела, грешники и преступники не поставлены наблюдать за праведниками и фиксировать их дела. Из этого противопоставления слово *ḥāfiẓīn* (83:33) приобретает дополнительные оттенки смысла.

Фраза *inqalabū ilā ahlihim inqalabū fakihīn «возвращались к своим близким, возвращались довольные»* (83:31) перекликается с фразой *yanqalibu ilā ahlihi masrūran «вернется к своим близким радостным»* (84:9). Эта перекличка устанавливает связь между двумя текстами. С одной стороны, это вся концовка данной суры (83:29-36), построенная на противопоставлении грешников, которые смеются и издеваются над праведниками в этой жизни, и праведников, которые посмеются над грешниками в мире ином после суда. С другой — это большой фрагмент следующей суры, построенный на том же самом противопоставлении, для которого ключевыми являются айаты (84:9) и (84:13).

---

68 Перевод последнего слова зависит от выбранного чтения слова *fakihīn/fākihīn*. Из двух чтений для стандартного печатного издания Корана выбрано первое. Наш перевод согласуется именно с этим чтением.

Стих 29: «Те, кто совершал преступления, смеялись над теми, кто уверовал»:

ЛЕКСИКА: Глагол *ḍaḥika* и его производные встречаются в Коране 10 раз, из них два раза — в этой суре. Оставляя в стороне два контекста, не имеющие отношения к теме данного фрагмента (11:71 и 27:19), оставшиеся восемь контекстов распределяются следующим образом:

Пять контекстов говорят о том, что неверные в этом мире смеются над верующими или над откровением, которое принес пророк, хотя тональность текста разная, от нейтральной повествовательной до угрожающей:

- (43:47): *«Когда же он (= Муса) пришел к ним (= Фараону и его знати) с Нашими знамениями, они над ним* ***смеялись****»*;
- (53:60): *«Отчего же вы дивитесь этому рассказу (= рассказу о погибших народах: народах ʻАд и Самуд, народе Нуха) и* ***смеетесь****, а не плачете, и остаетесь небрежными?»*;
- (9:82): *«Пусть же они* ***посмеются*** *немного, и пусть они будут плакать много в воздаяние за то, что приобрели!»*;
- (23:110): Когда неверные, находящиеся в огне, просят Всевышнего вывести их оттуда, Он отвечает им отказом, говоря в том числе: *«А вы обратили их в посмешище, ...когда вы над ними* ***смеялись****»*;
- (83:29): данный айат тоже входит в эту группу.

Два контекста говорят о том, что верующие смеются в раю:

- (80:39): *«Одни лица в тот день светящиеся,* ***смеющиеся****, ликующие»*;
- (83:34): этот айат, разбор которого ниже, тоже входит в эту группу.

Один контекст говорит о том, что это Всевышний определяет, кому смеяться, а кому плакать в конечном итоге:

- (53:43): *«и что это — Он, который заставляет* ***смеяться*** *и плакать».*

Подводя итог, можно сказать, что в этом глаголе реализовано противопоставление судьбы верующих и неверующих: одни смеются в этой жизни, другие — в мире ином.

Джалалайн: *«те, кто совершали преступления»* — как Абу Джахл[69] и ему подобные;

«над теми, которые уверовали» — как 'Аммар[70] и Билал[71] и другие;

«смеялись» — издеваясь над ними.

Табари: Всевышний говорит: Те, кто грешил и не уверовал в Аллаха в этом мире, смеялись и издевались над теми, кто провозгласил единство Бога и уверовал в это. Это же говорили и толкователи.

Так, Катада по поводу этих слов говорил: Они говорили, будучи в этом мире: «Эти — лжецы. За ними нет ничего» — и издевались над ними.

Ибн Касир: Всевышний говорит об этих преступниках, что они в обители дольней смеялись над верующими, издевались над ними и поносили их.

---

[69] Абу Джахл, «Отец невежества» — под таким прозвищем, данным ему мусульманами, остался в истории Абу-л-Хакам 'Амр ибн Хишам (уб. 624), один из самых непримиримых врагов Мухаммада среди курайшитской знати, погибший в битве при Бадре.

[70] 'Аммар ибн Йасир, Абу-л-Йакзан (567—657), сподвижник из мухаджиров, южноаравийского происхождения, при 'Умаре был наместником Куфы, сторонник 'Али, погиб в битве при Сиффине. Ислам принял очень рано и даже подвергался пыткам, чтобы он отрекся от веры (см.: Ефремова Н. В., Ибрахим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М., 2009. С. 210—214). Считается, что об 'Аммаре и других, кого мучили за веру, ниспослан айат (16:106).

[71] Билал ибн Рабах ал-Хабаши (ум. 641), сподвижник из мухаджиров, первый муэдзин в исламе, в день взятия Мекки призвал к молитве с крыши Ка'бы, после смерти Мухаммада поселился в Дамаске, но больше никогда не возглашал призыва на молитву. Умаййа ибн Халаф (ум. 624) мучил Билала, когда тот, еще будучи его рабом, принял ислам. Впоследствии, взятый мусульманами в плен при Бадре, был казнен по обвинению Билала.

Замахшари: Речь идет о многобожниках Мекки, таких как Абу Джахл, ал-Валид ибн ал-Мугира[72], ал-‘Ас ибн Ва’ил[73] и им подобных, которые насмехались над ‘Аммаром, Сухайбом[74], Хаббабом[75], Билалом и другими бедняками из верующих и издевались над ними.

---

[72] Ал-Валид ибн ал-Мугира ал-Махзуми, Абу ‘Абд Шамс (530—622), один из самых богатых и влиятельных вождей курайшитов до ислама. Рассказывали, что покрывало для Ка‘бы покупали через год, один год — все курайшиты вскладчину, другой год — Ибн ал-Мугира в одиночку. Считался одним из лучших знатоков всех родов, видов и жанров доисламской словесности. Поэтому его мнение о необычности Корана было столь значимым для соплеменников. Сам ал-Валид ислама так и не принял, но один из его многочисленных сыновей, Халид ибн ал-Валид, стал одним из самых выдающихся полководцев ислама и получил титул «Меч Аллаха» (Сайф Аллах).

[73] Ал-‘Ас ибн Ва’ил ибн Хашим ас-Сахми (ум. ок. 620), знатный мекканец, ислама не принял, занимал враждебную позицию по отношению к мусульманам, в частности к ‘Умару ибн ал-Хаттабу, когда тот принял ислам. Его сын ‘Амр ибн ал-‘Ас стал мусульманским полководцем, завоевавшим Египет.

[74] Сухайб ибн Синан (592—659), сподвижник, лучший лучник среди арабов. Его отец был наместником Персии в Басре. Был взят в плен ребенком во время византийского набега, выкуплен и отпущен на волю. Разбогател на торговле. Когда он решил совершить хиджру вместе с Пророком ислама, мекканцы сказали: «Ты пришел к нам нищим бродягой, на нас разбогател, а теперь хочешь увезти такое богатство». Сухайб ответил: «Я готов оставить все свое богатство вам, если вы меня отпустите». Мекканцы согласились. Мухаммад, узнав об этом, воскликнул: «Какую выгодную сделку совершил Сухайб». Согласно упомянутому хадису, Мухаммад сказал: «Я — опередивший арабов, Сухайб — опередивший ромеев, Салман — опередивший персов, Билал — опередивший эфиопов».

[75] Хаббаб ибн ал-Аратт ат-Тамими (ум. 657), сподвижник, ислам принял очень рано, по некоторым свидетельствам — шестым. Один из первых открыто заявил, что принял новую веру. По профессии — оружейник, изготовлял мечи. Мекканцы пытали его огнем, жгли спину раскаленным железом, чтобы он отрекся от веры, но он был непреклонен (см.: Ефремова Н. В., Ибрахим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. С. 209).

Стих 30: «Когда те проходили мимо них, они перемигивались»:

Джалалайн: «*проходили*» — правоверные;

«*перемигивались*» — преступники указывали на правоверных веком, бровью, издеваясь.

Табари: Всевышний говорит: Эти преступники, когда мимо них проходили уверовавшие, перемигивались, издеваясь над теми, кто уверовал.

Ибн Касир: Всевышний говорит, что, проходя мимо верующих, они перемигивались презрительно.

Замахшари: Это мекканцы-многобожники: Абу Джахл, ал-Валид ибн ал-Мугира, ал-'Ас ибн Ва'ил и им подобные. Они смеялись над 'Аммаром, Сухайбом, Хаббабом, Билалом и другими бедняками из мусульман и издевались над ними.

Рассказывали еще вот что: «'Али ибн Аби Талиб прибыл[76] с отрядом мусульман, а лицемеры насмехались над ним, перемигиваясь, а затем вернулись к своим и сказали: "Видели мы сегодня этого лысого" и смеялись над ним, а айат этот был ниспослан еще до того, как 'Али прибыл к посланнику Аллаха[77]»;

yataghāmazūn — перемигивались, делая друг другу знаки глазами.

Стих 31: «А когда возвращались к своим близким, возвращались довольные»:

Джалалайн: *inqalabū* «*поворачивались*» — возвращались (*raja'ū*);

fākihīna «*с шутками, шутя*» — читают также *fakihīna* «довольные» — тем, как высмеяли верующих[78].

---

76 Имеется в виду: прибыл в Медину.

77 Из того, что айат был ниспослан до того, как произошел эпизод с насмешками над 'Али в Медине, можно сделать один из двух выводов. Либо этот айат рассказывает не об этом эпизоде, либо Мухаммад узнал о том, что еще только должно случиться, из откровения, а не услышал об этом из рассказа 'Али или кого-то другого. Текст Замахшари допускает обе интерпретации.

78 В стандартном печатном издании Корана выбран вариант *fakihīna*.

Табари: Они возвращались к своим близким довольные собой, радостные. Похожее говорили и толкователи.

Так, Ибн ‘Аббас говорил: «Возвращались довольные собой».

Ибн Зайд говорил: «Возвращались радостные, но то было в этой жизни, а в мире ином они наказаны огнем».

Некоторые знатоки речи арабов различают по смыслу *fākihīna* и *fakihīna*, полагая, что *fākihīna* значит «радостные», а *fakihīna* — «веселые, ликующие, довольные». Другие же говорят, что они значат одно и то же, как *ṭāmi‘* и *ṭami‘*, «жаждущий, алчный», *bākhil* и *bakhil* «скупой».

Ибн Касир: *inqalabū «поворачивались»* — возвращались (*raja‘ū*).

Всевышний говорит, что когда эти преступники возвращались к себе домой, они возвращались довольные, получив все, чего хотели, но они не благодарили Аллаха за Его милости им, а, напротив, презирали верующих и завидовали им.

Замахшари: *fakihīna* — наслаждаясь своими воспоминаниями, как они высмеяли верующих, например, обвинив их в том, что они заблудились.

Стих 32: «Когда видели их, говорили: “Эти — заблудшие!”»:

Джалалайн: «*видели их* — верующих»;
«*эти — заблудшие*» — потому, что уверовали в Мухаммада.

Табари: Эти преступники говорили про верующих, что те заблудились и сошли с пути истины.

Ибн Касир: «*заблудшие*» — потому что не следуют их религии.

Замахшари: особого комментария нет.

Стих 33: «А ведь они не были посланы над ними хранителями»:

Джалалайн: «*они не были посланы*» — неверные;
«*хранителями* (*ḥāfiẓīn*) *над ними*» — или над их делами.

Табари: Всевышний говорит, что эти неверующие не были посланы хранителями (*ḥāfiẓīn*) над ними и их делами. Им было велено верить в Аллаха и повиноваться Ему, а не следить за другими.

Ибн Касир: Всевышний сказал о них: Эти преступники не были посланы надзирателями и наблюдателями над верующими, хранителями их слов и дел. Им это не было поручено. Так что же они не спускают с них глаз и все озабочены ими?

Как сказал Всевышний (23:108-111): *«...Возвращайтесь с позором в нее и не говорите со Мной! Ведь говорила одна часть Моих рабов: "Господи, мы веровали, прости же нам и помилуй. Ты ведь лучший из милующих!"* И вы обратили их в посмешище, так что они заставили вас забыть про Мое напоминание, когда вы над ними смеялись. Сегодня Я воздал им за то, что они вытерпели, и они достигшие успеха».

Поэтому Он и сказал далее (83:34).

Замахшари: Когда они сказали про верующих: «Эти — заблудшие», Всевышний указал, что они не были посланы с поручением следить за ними, контролировать их слова и дела, не посланы отвергать призыв оставить многобожие и принять ислам[79].

34. В этот же день те, кто уверовал, смеются над неверными,	فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ (٣٤)
35. На ложах созерцают!	عَلَى الأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ (٣٥)

Стихи 34-35:

Большинство комментаторов (Табари, Замахшари, Суйути) толкуют эти два айата вместе как части единого образа, что и предопределяет доминирующую интерпретацию второго айата. Однако

---

[79] Слово *ḥāfiẓīn* «хранители» вызывает в памяти (82:10), где употреблено это же слово, устанавливая связь между двумя фрагментами: не неверные посланы наблюдать за верующими, а ангелы, которые фиксируют дела каждого человека.

такой подход не является единственно возможным, поскольку второй айат — это дословный повтор айата (83:23), составляющего часть иной картины. В силу этого вполне логично предположить, что и здесь этот айат имеет тот же смысл, что и в первом случае, как это мы видели раньше в случае дословного повтора, см., например, (79:33) и (80:32). Именно эту позицию выбирает Ибн Касир. Тогда образ оказывается составным, сложенным из двух разных мотивов.

Выше, при разборе айата (83:29), мы привели перечень контекстов, в которых употреблен глагол *ḍaḥika* «смеяться». Как мы помним, это слово дважды характеризует праведников, находящихся в раю. В (80:39) они смеются от радости, созерцая полученную награду, здесь же они смеются над неверными, которые смеялись и издевались над ними в этой жизни.

Сам текст первого айата достаточно ясен, в отличие от второго айата. Куда именно смотрят верующие, возлежа в раю на ложах? Табари, Замахшари и Суйути однозначно толкуют второй айат как продолжение первого, полагая, что речь в нем идет о том, что верующие смотрят на мучения грешников в аду. Лишь Ибн Касир полагает, что эти слова говорят о том же, о чем и в первый раз (83:29): верующие лицезреют награду, полученную ими, и даже самого Господа.

Мотив верующих, смотрящих через специальные окошечки на мучения грешников, возникает еще раз в толковании фрагмента (37:51-57), где праведник смотрит на мучения своего товарища, не верившего в воскресение, в пекле и радуется, что по милости Господа избежал такой участи, особенно айата (37:55): «*Он взглянет и увидит того в середине пекла*». Именно на этот айат дает ссылку Табари в подкрепление своего толкования. Интересно, что перечень ранних авторитетов в подобных толкованиях обоих айатов не очень широк и частично совпадает. Прежде всего, это Ка‘б ал-Ахбар и ссылающийся на него Катада. Однако жесткой логической связи между двумя айатами нет. Толкование одного (37:55) не обязательно предполагает такое же толкование другого (83:35), и понимание Ибн Касира не менее состоятельно, чем и иная версия.

Джалалайн: «*тот день*» — день воскресения;

«*на ложах*» — в раю;

«*созерцая*» — со своих мест, как мучают неверных, и будут смеяться над ними, как те смеялись над ними в этом мире.

Табари: «*тот день*» — день воскресения;

«*те, кто уверовал*» — в Аллаха в этой жизни;

min al-kuffār «*от неверных*» — в значении *fī-him* «о них, над ними»[80].

Он говорит: Они будут лежать на ложах под балдахинами в раю и смотреть, как мучают неверных. То же говорили и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Ложе — это высокие кровати под балдахинами». Он же говорил: «В оградах, что между раем и огнем откроются для них врата, и они будут смотреть на обитателей огня, возлежа на ложах, и смеяться над ними. Аллах установил для них право увидеть собственными глазами, как Он отомстит этим». Это же говорил и ад-Даххак, ссылаясь на Ибн ʻАббаса.

Катада рассказывал, что Каʻб говорил ему: «Между раем и огнем есть окошечки. Если верующий захочет посмотреть на своего врага в этом мире, он выглядывает в окошечко. Так Всевышний сказал (37:55): “*Он взглянет и увидит того в середине пекла*”, *то есть в центре огня*». Он же упоминал, что верующий видит черепа, кипящие в огне.

Суфйан говорил: «И перед неверными открываются врата, и они видят верующих в раю, на ложах. Затем двери захлопываются перед ними, а обитатели рая смеются над ними».

Ибн Касир: «*тот день*» — день воскресения;

«*смеются над неверными*» — взамен того, что те смеялись над ними;

«*на ложах созерцают*» — Всевышний показывает неверным, что верующие — совсем не заблудшие, напротив, они угодники Аллаха, приближенные к Нему, которые возлежат на ложах в почете и лицезреют Господа своего.

---

[80] Табари показывает, что один предлог употреблен в значении другого.

Замахшари: *«на ложах созерцают»* — это обстоятельство состояния (*ḥāl*) при глаголе *yaḍḥakūn* (83:34). Смотрят же они на унижение неверных после величия и почета, на разнообразные мучения их после благополучия и довольства.

Говорили, что и неверным открываются врата рая, и им говорят: «Выходите туда», а когда они добираются до них, врата закрываются перед ними, и так повторяется много раз, а верующие смеются над ними.

36. *Вознаграждены ли неверные за то, что они творили?*

هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٣٦)

Стих 36:

Этот стих явно представляет собой концовку суры, завершающую кораническую проповедь прямым обращением к аудитории.

Джалалайн: *thuwwiba «вознаграждены»* — *jūziya* «получили воздаяние». Ответ на вопрос: «Да».

Табари: Всевышний говорит: Получили ли сполна неверующие за то, что они творили с верующими, издеваясь над ними? Да, ведь верующие в раю на ложах, а они подвергаются мучениям в огне;

thuwwiba — глагол этот может относиться и к награде (*thawāb*), и к воздаянию (*jazā'*).

Конец толкования суры «*Горе обвешивающим*».

Ибн Касир: Всевышний спрашивает: Так получили ли сполна эти неверные за то, что они издевались над верующими, или нет? Ответ же подразумевается, что да, им воздано сполна.

Конец толкования суры «Обвешивающие», Аллаху же слава и благодарность.

Замахшари: Глаголы *thawwaba* и *athāba* употребляются в значении «воздать» (*jāzā*).

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Обвешивающие”, того Аллах напоит вином запечатанным в день воскресения».

СУРА № 84
«РАСКАЛЫВАНИЕ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура раннемекканская, и больше ничего о времени ее ниспослания сказать нельзя, поскольку упоминаний обстоятельств ниспослания всей суры или каких-то ее частей мы не нашли.

Место суры в своде: Оно определено, скорее всего, не с учетом ее длины, поскольку она короче и предыдущей суры, и суры, следующей за ней:

№ 83 — 169 слов, 751 харф;

№ 84 — 108 слов, 446 харфов;

№ 85 — 109 слов, 470 харфов.

Кстати, она значительно длиннее суры «Разлом» (№ 82), с которой образует пару (81 слово, 333 харфа).

С точки зрения смысловых связей эта сура действительно парная к суре № 82 и могла бы стоять рядом с ней, либо после нее, либо перед ней, что было бы более вероятным, если исходить из фактора длины. Суйути говорит о том, что эти две суры подобны друг другу в пяти аспектах:

1 — Зачин, поскольку обе начинаются с *«Когда небо...»* (82:1 и 84:1)[1];

---

[1] Обе эти суры входят в группу «небесных сур» (*samāwāt*), начинающихся с упоминания неба, которое включают в себя суры 82, 84, 85, 86, см. комментарий к суре 85.

2 — Переход (*takhallus̩*) к основной части, начинающийся с обращения «*О человек!...*» (82:6 и 84:6)[2];

3 — Описание дня воскресения, поэтому эта сура продолжает предшествующий рассказ[3];

4 — Соответствие по длине[4];

5 — Время ниспослания, поскольку обе суры — мекканские[5].

К сказанному Суйути можно добавить еще и то, что у этих сур названия практически повторяют друг друга[6].

Однако сура эта — не полный двойник суры 82. Между ними есть отличия, и довольно значительные. По сути, это еще один пример частотной для Корана композиционной схемы, когда одинаковое или похожее начало получает разное продолжение. О многих различиях мы будем говорить в процессе комментирования суры. Здесь же укажем главное. Эта сура, как и сура 81, а также ряд других сур (№ 56, 69, 74, 86), отчетливо делится на две части, причем вторая часть имеет собственный клятвенный зачин, в формальном, да и в смысловом отношении обладает законченностью и в принципе могла бы быть отдельной сурой, а не частью суры. В суре же 82 этого нет.

Кроме того, эта сура в каких-то отношениях похожа не только на суру 82, но и на другие предшествующие суры этого джуз'а.

Во-первых, она фактически завершает собой ряд картин конца света, то более подробных, то кратких, которые мы отмечали во всех сурах с начала тридцатого джуз'а, за исключением, пожалуй,

---

2 Это обращение встречается в Коране только два раза, и оттого оно так заметно в этих двух сурах.

3 К упоминанию неба, звезд, морей в суре 82 здесь добавляется упоминание земли. См. также мнение Суйути о порядке изложения событий дня воскресения в сурах 81-84 в начале комментария к суре 83.

4 Соответствие это, как было показано выше, приблизительное, хотя на фоне длинной суры № 83 обе суры выглядят значительно короче.

5 Строго говоря, все суры, начиная с № 78, — мекканские, хотя в некоторых из них, возможно, есть начальные мединские вставки (№ 80 и 83), однако Суйути исходит из того, что некоторые считали суру 83 мединской.

6 Это не единичный случай в Коране. Напомним еще суры № 73 и 74, а также суры № 37 и 61.

суры 83[7]. Более всего зачин этой суры схож с зачинами сур 81 и 82, однако с той разницей, что в тех двух сурах картина конца света завершается неким позитивным утверждением: *«Узнает душа, что она приготовила»* (81:14), *«Узнает душа, что она уготовала наперед и что отложила»* (82:5), а в этой суре аналогичная картина завершается как бы многоточием, вызывая тем самым в памяти завершение картин конца света в предыдущих сурах.

Во-вторых, как утверждал Суйути, мнение которого мы приводили во введении к комментарию к суре 83, в порядке четырех сур (№ 81, 82, 83, 84) отражен порядок событий дня воскресения, а в порядке трех сур (№ 82, 83, 84) отражена череда «состояний» или стадий бытования книги записи деяний, которая пишется в течение всей жизни человека и предъявляется ему в Судный день.

Мы заметили еще одну перекличку между сурами 83 и 84, основанную на лексическом повторе глагола *inqalaba* в значении «возвращаться», что, возможно, является еще одним фактором, определяющим порядок следования сур. В суре 83 о тех, кто противостоит верующим и смеется над ними, говорится, что они возвращались (*inqalabū*) к своим близким довольные (83:31). В суре же 84 говорится о том, что праведник, которому будет принесена книга в правую руку, вернется (*yanqalibu*) к своим близким радостным, а грешник, который в этом мире был среди своих близких радостным, будет гореть в огне (84:9, 12, 13). Связь мотивов и логическая последовательность их очевидны.

Получается, что данная сура оказывается продолжением и завершением целого пучка мотивов из предшествующих сур.

Композиция суры, как мы уже сказали выше, двухчастна. Скрепом двух частей является частица *fa-lā* «Но нет!». Она очень близка по смыслу и функции к частице *kallā*, с которой мы неоднократно встречались ранее. Вторая часть суры, как и в других аналогичных примерах, есть утверждение истинности коранической вести. Однако в отличие, скажем, от суры 81 здесь между двумя частями заметен отчетливый параллелизм структуры. В каждой части между типовым зачином (одного из двух частотных типов) и

---

[7] Развернутые картины конца света появятся в этом джуз'е еще раз значительно позже (суры 99 и 101).

основной частью, которая существенно разнится по содержанию и длине, вставлен одиночный айат, который варьирует тему воскресения и встречи с Господом на суде (84:6 и 19). Завершаются они тоже одиночным айатом, тема которого — Господь все видит и все знает (84:15 и 23). Два последних айата (84:24-25) с напоминанием о награде и наказании, не имеющие параллели в первой части, являются общей концовкой суры. Сказанное хорошо видно из следующей таблицы:

Часть 1 (1-15)	Часть 2 (16-25)
1. *Когда небо расколется,* 2. *И послушается Господа своего, как ему надлежит.* 3. *Когда земля будет растянута,* 4. *И извергнет то, что в ней, и опустошится,* 5. *И послушается Господа своего, как ей надлежит.*	16. *Но нет, клянусь зарею,* 17. *И ночью, и тем, что она собирает,* 18. *И луной, когда она полнеет.*
6. *О человек! Ты трудишься ради Господа своего трудами и встретишь их.*	19. *Вы будете переходить из слоя в слой!*
7. *Тот, кому книга его будет вручена в правую руку,* 8. *Тот будет рассчитан легким расчетом* 9. *И вернется к своим близким радостным.* 10. *Тот, кому его книга будет вручена из-за спины,* 11. *Тот будет звать гибель* 12. *И жариться в пламени.* 13. *А был он со своими близкими радостным.* 14. *Ведь он думал, что не вернется обратно.*	20. *Что же с ними, что они не веруют?* 21. *И когда им читают Коран, не поклоняются,* 22. *Да, те, которые не веруют, считают ложью!*

15. Да, ведь Господь его видит его!	*23. А Аллах лучше знает, что они таят!*
	24. Обрадуй же их наказанием мучительным, *25. кроме тех, кто уверовал и творил благие деяния — им награда неисчислимая!*

В целом композиция выглядит так:

Часть 1. Суд (1-15):

1-5 — Картина конца света.

6 — Обращение «О человек!», утверждающее непреложность встречи с Господом на суде.

7-14 — Картина суда и двух исходов его.

15 — Концовка первой части: Господь видит все.

Часть 2. Неверие в Коран — погибель (16-23):

16-18 — Клятвенный зачин.

19 — Завершающее серию клятв обращение.

20-22 — Предупреждение тем, кто не верит в Коран.

23 — Концовка второй части: Господь знает все.

Концовка суры (24-25). Наказание и награда.

Рифма в суре меняется от фрагмента к фрагменту, подчеркивая те или иные моменты ее композиции.

Зачины обоих частей — моноримы классического саджевого образца.

Во фрагменте о суде доминирует рифма на долгий *ā*: *yasīrā — masrūrā* и т. д. Отдельной рифмой на *-ih* выделены айаты, где говорится о том, как будет принесена книга деяний праведнику и грешнику (84:7 и 10). Рифма эта повторяет рифму айата с обращением «*О человек!*» (84:6), начинающего тему суда.

Во фрагменте с угрозой тем, кто не верует в Коран, доминирует рифма на *-ūn*.

Ритмически выделен лишь айат с прямым упоминанием наказания (84:24), начинающий концовку суры.

Таким образом, рифма в суре весьма разнообразна и явно играет роль композиционного фактора, делающего видимой смысловую структуру текста. Такую же композиционную функцию выполняют и повторы тех или иных элементов в пределах фрагмента. Таков, например, дословный повтор одного и того же айата дважды в пределах зачина суры (84:2 и 5), соотнесенного сначала с небом, а потом с землей. Другой пример — повтор слова «радостный» (*masrūr*) во фрагменте о суде сначала применительно к праведнику, который радуется после суда (84:9), а потом применительно к грешнику, который радовался в этой жизни (84:13).

2 — КОММЕНТАРИЙ

Часть 1 (1-15): Суд

Фрагмент 1 (1-5): Картина конца света

1. *Когда небо расколется*	إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (١)
2. *И послушается своего Господа, как ему надлежит.*	وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ (٢)
3. *Когда земля будет растянута*	وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ (٣)
4. *И извергнет то, что в ней, и опустошится,*	وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ (٤)
5. *И послушается своего Господа, как ей надлежит.*	وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ (٥)

Обращает на себя внимание структурный параллелизм между этим фрагментом и фрагментом (96:1-5), который считается пер-

вым ниспосланным Мухаммаду кораническим откровением. Оба фрагмента, являющиеся примерами поэтики садж‘а, делятся на два члена: 2 айата и 3 айата, связанные синтаксическим и смысловым параллелизмом, причем второй член дополняет ход мысли дополнительными деталями, за счет чего во втором члене и возникает дополнительный айат.

Стих 1: «*Когда небо расколется*»:

ЛЕКСИКА: Два однокоренных и практически синонимичных глагола — *inshaqqa* и *tashaqqaqa* — употребляются в Коране почти исключительно в описании эсхатологических событий, когда расколется небо (25:25; 55:37; 69:16; 84:1), или земля (50:44), или луна (54:1). Второй из них использован еще раз в образе камней, которые раскалываются в страхе перед Господом, и из них идет вода (2:74).

Отметим, что синонимичный глагол *infaṭara* «разломаться, расколоться, треснуть», употребленный в (82:1), и однокоренной с ним *tafaṭṭara* с тем же значением употребляются только в отношении неба (19:90; 42:5; 73:18 — причастие *munfaṭir*; 82:1), причем только два последних контекста имеют прямое отношение к эсхатологии[8].

Джалалайн: без комментария.

Табари: Когда небо треснет и разверзнется вратами[9].

Ибн Касир: Это произойдет в день воскресения.

---

[8] По данным сравнительной семитологии, первый корень практически не имеет параллелей в других семитских языках, а второй — встречается с небольшими вариациями значения в большинстве семитских языков (см.: Zammit M. R. A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic. Leiden, 2002. С. 241–242, 324).

[9] Комментарий Табари исходит из представления, что, пока стоит мир, небо является непреодолимой для человека преградой между этой жизнью и жизнью иной, где престол Господа, где обитают ангелы и так далее, а с концом света оно треснет, расколется, и откроются проходы из одного мира в другой. Образ этот мы уже встречали в предшествующих сурах.

Замахшари: Смысл этого айата: Когда небо расколется и покроется облаками, ср. (25:25): «В тот день, как небо расколется (*tashaqqaqu*) и покроется облаками (*ghamām*)...»[10].

От ʻАли передают: «Отколется от Млечного Пути (*majarra*)»[11].

Стих 2: «И послушается своего Господа, как ему надлежит»:

ЛЕКСИКА: Оба глагола данного айата представляют проблему для комментирования, но в разных аспектах.

Первый из них — *adhinat* — в семантическом отношении, поскольку его значение, которое первым приходит в голову как наиболее распространенное в обычном языке — «разрешать, позволять», совершенно не подходит к контексту, ибо ни небо, ни земля ничего не могут позволить Господу. Поэтому главная задача комментаторов — показать и доказать наличие у этого глагола другого значения, подходящего к контексту, а именно «слушать» в смысле «слушаться».

Второй из них — *ḥuqqat* — в синтаксическом отношении, поскольку в значении «быть должным кому-то, надлежать ему» слово «небо» должно быть объектом глагола, а не его субъектом (то есть «ему надлежит», а не «оно надлежит», как вроде бы получается в данном словоупотреблении). Комментаторы и толкуют данное выражение через синонимичные выражения, где все слова сочетаются по правилам: либо через выражение *ḥaqqa lahā* «ему надлежит» (таково мнение большинства), либо через выражение *ḥuqqiqat* «оно обязано» (таково мнение Ибн ʻАббаса), либо через

---

10 Замахшари фактически утверждает синонимичность двух глаголов — *inshaqqa* и *tashaqqaqa*.

11 Трудно сказать, каков конкретный смысл этого красивого образа, однако укажем, что объективно он открывает путь к размышлениям на тему о том, что конец мироздания, в котором мы живем, может означать не конец космоса как целого. Конец света становится концом нашего мира, а вопрос о том, что еще есть в Божьем творении за пределами этого нашего мира и какова его судьба, остается открытым.

выражение *huwa maḥqūq bi-kadhā* или *huwa ḥaqīq bi-kadhā* «он достоин, заслуживает этого» (Замахшари).

Практически к этим двум моментам и сводится большинство комментариев.

Джалалайн: *adhinat* «послушается» — услышит и покорится, расколовшись; *ḥuqqat* — ему надлежит (*ḥaqqa lahā*) слушать и исполнять.

Табари: 1) *adhinat*: Когда небо треснет и расколется, оно послушается (*istama'at*) Господа своего и покорно исполнит (*aṭā'at*) Его повеление. Арабы употребляют глагол *adhina* в значении «слушать, послушаться, внять». Так употреблено это слово в предании, передаваемом от Пророка: «Ничему так не внемлет (*adhina*) Аллах, как внемлет Он пророку, распевающему (*yataghannā*) Коран». Смысл этих слов: «Ничто так не слушает (*istama'a*) Аллах, как Он слушает пророка, распевающего Коран».

То же словоупотребление и в словах поэта (басит):

Глухи они, когда говорят о нем хорошо,

А когда говорят о нем дурно, они слушают (*adhinū*).

Повиновение подразумевается потому, что в языке арабов слушать — значит исполнять, повиноваться.

Подобное нашим словам говорили и толкователи. Так, Ибн 'Аббас и Муджахид говорили: «*adhinat* — значит "послушает" (*sami'at*)». Са'ид, Катада и ад-Даххак говорили: «*adhinat* — значит "послушает и исполнит" (*sami'at wa-aṭā'at*)».

2) *ḥuqqat*: Это означает, что Аллах обязал ее (*ḥaqqaqa 'alayhā*) послушаться и расколоться, повинуясь Ему в этом. Толкователи утверждали примерно это же. Так, Ибн 'Аббас говорил: «Оно обязано (*ḥuqqiqat*) повиноваться Господу своему».

Са'ид ибн Джубайр говорил: «Ему надлежит (*ḥaqqa lahā*)».

Ибн Касир: *adhinat* «послушается» — услышит и исполнит повеление расколоться, когда наступит день воскресения;

ḥuqqat — ему надлежит (*ḥaqqa lahā*) исполнять повеление Его, ведь Он велик, ничто не воспрепятствует Ему и не одолеет Его, но Он сокрушит все, и все смирится пред Ним.

Замахшари: *adhina* — «слушать, слушаться» (*istamaʻa*).

Пророк сказал: «Ничему так не внемлет (*adhina*) Аллах, как внемлет Он пророку, распевающему (*yataghannā*) Коран»;

ḥuqqat — это словоупотребление производно от выражения *huwa maḥqūq bi-kadhā* или *huwa ḥaqīq bi-kadhā* «он достоин, заслуживает этого», то есть ему подобает повиноваться и не препятствовать.

Смысл же айата состоит в возвещении (*īdhān*)[12], что перед Всемогущим должно склониться все, что подвластно Его воле, ибо это Ему подобает.

Стих 3: «Когда земля будет растянута»:

По комментариям можно заметить, что их авторы понимают данный и следующий за ним айаты как описание процесса преобразования, преображения земли и превращения ее в новую землю. Это — земля сбора для суда, которая будет ровной, белой, пустой и на которой никогда не проливалась кровь.

Джалалайн: *muddat* «будет растянута» — увеличится ее площадь, подобно тому как растягивают кожу, и на ней не останется ни строений, ни гор.

Табари: Всевышний говорит: когда земля будет распростерта (*busiṭat*) и увеличится ее площадь. Так, Ибн ʻАбд ал-Аʻла передавал через Зухри от ʻАли ибн Хусайна, что Пророк говорил: «Когда наступит день воскресения, Аллах растянет (*madda*) землю так, что под каждым человеком останется только то, на чем стоят его ноги[13]. Я буду призван первым, а справа от Милосердного будет стоять Джибрил. Клянусь Аллахом, я Его до этого не видел. Я скажу: "Господи, этот вот сообщил мне, что Ты послал его ко мне". Он ответит: "Верно". Затем я попрошу заступничества и скажу: "Господи, рабы Твои, рабы Твои во всех концах зем-

---

[12] Замахшари обыгрывает разные оттенки слов от этого корня.

[13] То есть останется лишь тонкий слой, на котором будут стоять ноги человека, а под ним ничего.

ли". Он же скажет: "Это — "место достохвальное" (*maqām maḥmūd*)"[14]»[15].

Муджахид говорил: «Земля будет растянута в день воскресения».

Ибн Касир: *muddat* «будет растянута» — будет распростерта, расстелена и расширена.

Ибн Джарир передавал через Ибн 'Абд ал-А'ла от Зухри, а тот — от 'Али ибн ал-Хусайна[16], что Пророк говорил: «Когда наступит день воскресения, Аллах растянет (*madda*) землю так, что под каждым человеком останется только то, на чем стоят его ноги. Я буду призван первым, а справа от Милосердного будет стоять Джибрил. Клянусь Аллахом, я Его до этого не видел. Я скажу: "Господи, этот вот сообщил мне, что Ты послал его ко мне". Он ответит: "Верно". Затем я попрошу заступничества и скажу: "Господи, рабы Твои, рабы Твои во всех концах земли". Он же скажет: "Это — "место достохвальное" (*maqām maḥmūd*)"».

Замахшари: Глагол *madda* употреблен в значении «растягивать, вытягивать нечто», когда это «растягивается, вытягивается» (*imtadda*). Имеется в виду, что исчезнут все горы и возвышенности, все высоты (*amt*), что на ней, и она растянется, разложится и выровняется, как сказал Всевышний (20:106-107): «...*пустой долиной; не увидишь ты там ни кривизны, ни высоты (amt)*».

---

[14] См. (17:79).

[15] В содержании этого хадиса можно отметить два необычных момента. Во-первых, утверждение Мухаммада, что он до это не видел Джибрила, что не согласуется со многими преданиями, утверждающими, что он неоднократно видел его, когда тот передавал ему откровение, равно и как во время вознесения. Возможно, имеется в виду, что Пророк до этого не видел Джибрила в его истинном облике, поскольку он все же сразу узнает его, как явствует из следующего предложения. Во-вторых, просьба Мухаммада, обращенная к Всевышнему, подтвердить, что Джибрил действительно передавал ему откровение от Господа, как утверждал, что может предполагать наличие какого-то оттенка сомнения в душе Пророка, что опять-таки не согласуется с многочисленными свидетельствами, утверждающими обратное.

[16] У Табари: «от 'Али ибн Хусайна».

От Ибн ‘Аббаса передают: «Она будет растянута, как растягивают кожу из ‘Указа[17]», ведь кожа, когда ее растягивают, выравнивается, и на ней исчезают все впадины, выпуклости и неровности.

Либо же глагол *madda* употреблен в значении «удлинять» (*amadda*), то есть земля станет больше и шире[18]».

Стих 4: «И извергнет то, что в ней, и опустошится»:

Джалалайн: «извергнет» — мертвых на свою поверхность; *takhallat* «опустошится» — освободится от них.

Табари: Всевышний говорит: Земля извергнет всех мертвых, что у нее в чреве, на поверхность и освободится от них. Толкователи говорили примерно это же. Так, Муджахид говорил: «Она выведет мертвых, что находятся в ней». Катада говорил: «Она выведет все ноши (*athqāl*), что отягощают ее»[19].

Ибн Касир: Земля извергнет всех мертвых, что у нее во чреве, на поверхность и освободится от них. Так говорили Муджахид, Са‘ид и Катада.

Замахшари: «извергнет» — выбросит все, что у нее в чреве: мертвых и клады; *takhallat* «опустеет» — опустошится (*khalat*) полностью, совсем, так что ничего в ее чреве не останется; глагол *takhallat* употреблен, чтобы подчеркнуть, что она приложит все силы, чтобы остаться пустой. Точно так же употребляются глаголы *takarrama* «являть щедрость» и *taraḥḥama* «являть милосердие»,

---

[17] ‘Указ — известная в Аравии бедуинская ярмарка, куда люди съезжались отовсюду торговать самым разным товаром.

[18] Замахшари толкует глагол, употребленный в айате, через однокоренной глагол другой породы с несколько иным значением. Если я правильно понимаю разницу в смысле между двумя толкованиями, предлагаемыми комментатором, то в первом из них имеется в виду, что земля станет шире, потому что ее растянут, а во втором — она станет шире, потому что к ней еще что-то добавят.

[19] Катада толкует данный айат через отсылку к айату (99:2).

чтобы подчеркнуть, что человек не жалеет сил, чтобы быть щедрым или милосердным[20].

В комментарии к (89:22): «И придет Господь твой и ангелы, ряд за рядом» Табари тоже говорит о том, что земля будет растянута, как растягивают кожу, и приводит предания, дающие в каком-то смысле объяснение этого. На земле должны будут поместиться не только все люди, когда-либо жившие на земле, о воскресении которых говорится и в данном контексте, но также и все джинны. Кроме того, на землю спустятся ряд за рядом обитатели всех семи небес, которых во много раз больше, чем всех обитателей земли, и им тоже нужно место.

Стих 5: «И послушается своего Господа, как ей надлежит»:

Примечание: Данный айат — это полный дословный повтор айата (84:2), что не совсем заметно в переводе, поскольку по-русски слова «небо» и «земля» разного рода. Именно поэтому **Ибн Касир** не толкует данный айат, а отсылает к толкованию (84:2).

Джалалайн: *adhinat «послушается»* — услышит и покорится, и сделает это. Все описанное произойдет в день воскресения.

Табари: Всевышний говорит: Земля услышит повеление Господа извергнуть мертвых, что у нее в чреве, на поверхность и исполнит его;

ḥuqqat — ей надлежит (*ḥaqqa lahā*) слушать повеление об этом и исполнять.

Ибн Касир: Толкование то же, что и выше.

Замахшари: Земля послушается и извергнет то, что у нее во чреве, и опустошится.

---

[20] Замахшари в своем толковании исходит из того, что глаголы пятой породы по модели *tafa''ala* имеют в своей семантике дополнительный оттенок смысла — «стараться достичь того состояния, которое выражено глаголом основной, первой породы». В данном случае: *khalā* «быть пустым, опустеть» — *takhallā* «стараться стать пустым, опустошаться».

* * *

Данная картина конца света состоит из двух условных предложений, начинающихся со слова «*Когда...*» (айаты 1-2 и 3-5). Однако если есть придаточное условия или времени, то должна быть и вторая часть, в арабской терминологии — «ответ» (*jawāb*): «Когда..., тогда...». Здесь же такой «ответ» вроде бы отсутствует, поскольку следующий айат построен совсем по-другому, как обособленное предложение, да еще с обращением в начале. Получается, что данная картина, в отличие от предыдущих, завершается не каким-то конкретным утверждением, а как бы многоточием, заставляя читателя и слушателя задуматься и вызывая у него в памяти ряд концовок, бывших ранее. Такое объяснение как наиболее вероятное предлагает Замахшари.

Два комментатора, Табари в комментарии к этому айату и Замахшари в комментарии к первому айату, касаются этого вопроса. Для удобства мы поместили их вместе.

Табари: Знатоки арабского языка высказывали разные мнения, что есть завершение (букв. ответ — *jawāb*) всех этих предложений с «Когда...».

Некий басрийский грамматист говорил, что по смыслу завершением предложений с «*Когда...*» является высказывание с обращением «*О человек!*» (84:6), причем порядок слов — измененный по сравнению с подразумеваемым, исходным порядком: «*О человек! Ты стремишься к своему Господу устремлением и встретишь Его, когда небо расколется...*»[21]

Некий куфийский грамматист говорил, что один комментатор утверждал, что «ответом» на фразу «*Когда небо расколется*» являются слова «*и внемлет своему Господу, как ему надлежит*». Он добавлял, что ему кажется, что такое толкование придумал сам этот комментатор, уподобив это высказывание словам Всевышнего

---

[21] Измененный порядок слов постулируется при таком толковании, чтобы смягчить тот факт, что «ответ» на условное или временное предложение, следующий за ним, не может начинаться с обращения.

(39:73): *«...А когда они придут туда, будут открыты (wa-futiḥat) врата его...»*[22].

Замахшари: Ответ на предложения с *idhā «Когда...»* опущен, чтобы можно было домыслить самое разное. Либо же он опущен, поскольку полагается достаточным то, что было сообщено в таком же ответе в сурах «Скручивание» (№ 81) и «Разлом» (№ 82)[23]. Говорили еще, что ответ — то, что имеется в виду под словами *«и встретит его»* (84:6), то есть: Когда небо расколется, человек встретится с трудами своими.

Фрагмент 2 (6): Обращение «О человек!», утверждающее непреложность встречи с Господом на суде

6. О человек! Ты трудишься ради Господа своего трудами и встретишь их[24].

يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (٦)

ЛЕКСИКА: Слова *kādiḥ* и *kadḥ* встречаются в Коране по одному разу, только в этом айате.

---

[22] В данном толковании предполагается, что «ответом» на каждый из айатов, начинающихся с *«Когда...»*, являются непосредственно следующие за ним айаты, и у нас получается не одно, а два законченных высказывания: 1) *«Когда небо расколется, то оно послушается своего Господа, как ему надлежит»*; 2) *«Когда земля будет растянута и извергнет то, что в ней, и опустошится, то она послушается своего Господа, как ей надлежит»*. Нам представляется, что это — самое натянутое из трех предлагаемых объяснений.

[23] Замахшари имеет в виду, что здесь мы можем домыслить примерно то же, что сказано в этих сурах: *«Узнает душа, что она приготовила»* (81:14), *«Узнает душа, что она уготовала наперед и что отложила»* (82:5).

[24] Существуют два толкования айата, которые невозможно отразить в переводе одновременно. В зависимости от того, с чем соотносят конечное местоимение, возможны два варианта: *«...и ты встретишь их (то есть дела свои)»* или *«...и ты встретишь Его (то есть Господа своего)»*.

В толковании этого айата комментаторы сталкиваются с двумя проблемами:

1) причастие *kādiḥ «трудишься»* по смыслу плохо сочетается с предлогом *ilā* «к», поэтому у некоторых комментаторов в объяснении появляется глагол «стремиться», подходящий по смыслу и сочетающийся с данным предлогом[25];

2) с чем соотносится местоимение в словосочетании с глаголом «встретить», о чем мы упомянули выше.

Джалалайн: *kādiḥ «трудишься»* — усердствуешь (*jāhid*) в делах твоих; *«к Господу»* — к встрече с Господом; а это смерть;[26] *«ты встретишь их»* — свои вышеупомянутые дела, и хорошие, и плохие, в день воскресения.

Табари: Всевышний говорит: Человек! Ты трудишься ради Господа твоего трудами и встретишь Его с ними, хорошими были дела твои или дурными.

Он говорит: Пусть дела твои спасут тебя от Его гнева и обеспечат тебе Его удовольствие. Да не будут твои дела такими, что вызовут гнев Его, и ты погибнешь.

Это же говорили и толкователи. Так, Ибн ʻАббас говорил: «Ты совершаешь дела и встречаешь с ними Аллаха, хорошими они были или дурными».

Катада говорил: «Дела твои, сын Адама, немощны. Кто может трудиться в повиновении Аллаху, пусть так делает. Нет силы, кроме как у Аллаха».

Ибн Зайд говорил: «*kadḥ* “труды” — это дела (*ʻamal*)».

Ибн Касир: Имеется в виду: Ты стремишься к Господу своему стремлением и трудишься трудами;

«ты встретишь их» — ты встретишь все, что сделал, доброго и дурного.

Свидетельством в пользу такого толкования является хадис, который передавал Абу Давуд ат-Тайалиси от Джабира: Послан-

---

25 Именно этот глагол выбрали многие переводчики Корана на русский язык.

26 Сравните ниже у Замахшари развернутый и оттого более понятный вариант этого толкования.

ник Аллаха сказал: «Джибрил сказал: "Мухаммад! Живи, как хочешь, но ты умрешь. Люби, кого хочешь, но ты с ним расстанешься. Делай, что хочешь, но ты встретишь сделанное"».

Есть люди, которые возводят местоимение *hi* к словам «Господа твоего», то есть: «ты встретишь Его» в смысле, что Он воздаст тебе за дела твои и вознаградит за стремление твое.

При таком понимании оба толкования предполагают друг друга.

'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса: «Ты совершаешь дела и встречаешь с ними Аллаха, хорошими они были или дурными».

Катада говорил: «Дела твои, сын Адама, немощны. Кто может трудиться в повиновении Аллаху, пусть так делает. Нет силы, кроме как у Аллаха».

Замахшари: *kadḥ «труды»* — это усилие души и радение в делах, пока они не окажут воздействие на нее;

«трудишься ради Господа твоего» — прилагаешь усилия, чтобы встретить Его; то есть имеется в виду смерть и то, что последует за этим, что образно называется «встреча»;

«ты встретишь Его» — и эта встреча неизбежна.

Говорили, что местоимение *hi* в *mulāqī-hi* относится к трудам (*kadḥ*).

Фрагмент 3 (7-14): Картина суда и двух исходов его

7. *Тот, кому книга его будет вручена в правую руку,*	فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (٧)
8. *Тот будет рассчитан легким расчетом*	فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا (٨)
9. *И вернется к своим близким радостным.*	وَيَنقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا (٩)

Стих 7: «*Тот, кому книга его будет вручена в правую руку*»:

Джалалайн: *«книга его»* — книга дел его; *«в правую руку»* — речь идет о верующем.

Табари: Всевышний говорит: Кому будет дадена книга дел его в правую руку.

Ибн Касир и Замахшари: без комментария.

Стих 8: «*Тот будет рассчитан легким расчетом*»:

Джалалайн: Это предъявление (*'arḍ*) верующему его дел, как сказано в хадисе, приводимом в обоих «Сахихах»[27]. Там же говорится: «кому будет подсчитываться итог, тот погиб». После предъявления грехи верующего с него списываются.

Табари: Дела такого человека будут рассмотрены. Дурные дела ему простят, а за хорошие он получит воздаяние. Это же говорили и толкователи. Есть также свидетельство посланника Аллаха на этот счет.

Ибн Ваки' передавал от 'Аиши, которая рассказывала: «Я слышала, как посланник Аллаха сказал: "Боже! Рассчитай меня легким расчетом". Я спросила: "Посланник Аллаха, а что такое легкий расчет?" Он же ответил: "Дурные дела будут рассмотрены и списаны. Тот же, кому начнется подсчет, тот погиб"».

Йа'куб передавал от 'Аиши с близким иснадом: «Я слышала, как посланник Аллаха сказал во время молитвы: "Боже! Рассчитай меня легким расчетом". Когда он закончил молиться, я спросила: "Что такое легкий расчет?" Он ответил: "Посмотрят в книгу человека, и все будет списано. А кому начнется подсчет в тот день, тот погиб, 'Аиша"».

В другом изводе через Аййуба от 'Аиши передают: Посланник Аллаха сказал: «Кого станут рассчитывать в день воскресения, тот подвергнется мучениям». Я спросила: «А разве Аллах не сказал (84:8): "*Тот будет рассчитан легким расчетом*"?» Он сказал: «Это не тот расчет. Это предъявление. Тот же, кому будут подводить итог в день воскресения, подвергнется мучениям».

Есть и другие изводы этого хадиса.

---

[27] Этот хадис, который считается толкованием Пророка на данный айат, приводится ниже всеми комментаторами, причем Табари и Ибн Касир пересказывают его во многих изводах.

Сама ‘Аиша говорила: «Кому подсчитывают или подводят итог, тот подвергнется мучениям» — и добавляла: «Легкий расчет — это предъявление (*‘arḍ*) Аллаху, когда Он видит дела».

Ибн Зайд по поводу этих слов сказал: «Легкий расчет — это когда прощают дурные дела и засчитывают хорошие. Расчет легок — когда прощают» — и прочел (13:21): *«...и опасаются злого расчета»*. И еще прочел (46:16): *«Те, от которых Мы принимаем лучшее, что они сделали, и прощаем их прегрешения, — среди обитателей рая...»*

Кто-то может сказать: расчет бывает только тогда, когда двое рассчитываются между собой. Но ведь Аллах вершитель судеб рабов Своих, так кто же может потребовать у Него расчета?

Мы ответим: Это установление (*taqrir*) Аллахом грехов раба Его и признание (*iqrār*) рабом этих грехов и всего, сочтенного в книге дел его[28]. Это и есть расчет, о котором мы говорим. Поэтому и сказано «будет рассчитан».

Ибн Касир: Расчетом легким, без осложнений, то есть не вдаваясь во все тонкости его дел, а тот, кого рассчитывают иначе, неизбежно погибнет.

Имам Ахмад передавал от ‘Аиши, которая рассказывала: «Посланник Аллаха сказал: “Кого станут рассчитывать в день воскресения, тот подвергнется мучениям”. Я спросила: “А разве Аллах не сказал (84:8): *"Тот будет рассчитан легким расчетом"?*” Он сказал: “Это не тот расчет. Это предъявление. Тот же, кому будут подводить итог в день воскресения, подвергнется мучениям”».

Так же передавали Бухари, Муслим, Тирмизи, Наса’и и Ибн Джарир в изводе от Аййуба ас-Сахтийани.

Ибн Джарир передавал этот хадис еще и в других изводах, см. выше.

Замахшари: *«легким»* — простым и несложным, без учета всего, что может принести ему зло и отяготить его участь, в отличие от людей левой стороны[29].

---

[28] Комментатор обыгрывает однокоренные слова *taqrir* и *iqrār*.

[29] См. (69:41).

От 'Аиши передают: «Это будет так. Он узнает свои грехи, а затем они будут списаны».

От Пророка передают, что он сказал: «Кого будут рассчитывать, тот подвергнется мучениям». Ему сказали: «Посланник Аллаха! Он ведь будет рассчитан легким расчетом». Он сказал: «Это предъявление. А кому начнут подсчитывать и подводить итог, тот подвергнется мучениям».

Стих 9: «И вернется к своим близким радостным»:

Выше, во введении к суре мы упоминали тщательно выстроенную перекличку айата из предыдущей суры (83:31) с айатами из этой суры (84:9 и 84:13). Эти три айата, связанные тематически и лексическими повторами, создают образ противостояния верующего праведника и неверующего грешника. Первый радуется со своими близкими в раю, а второй веселился со своими близкими в этой жизни, а потом будет гореть в огне и призывать гибель.

Джалалайн: «*вернется к своим близким*» — в раю; «*радостным*» — обрадованным таким расчетом.

Табари: Всевышний говорит: Тот, кого рассчитали легким расчетом, отправится к своим близким в раю радостным. Это же говорили и толкователи. Так, Катада говорил: «Отправится к своим близким, которых Аллах приготовил ему в раю[30]».

Ибн Касир: Он вернется к своим близким в раю. Катада и ад-Даххак говорили: «Вернется радостным, веселым, ликующим по поводу того, чем наделил его Аллах». Табарани передавал от Сайбана, вольноотпущенника посланника Аллаха, что тот говорил: «Вы совершаете дела бессчетные. Вот-вот отошедший вернется к своим близким, и будет он либо радостным, либо подавленным».

Замахшари: «*к своим близким*» — к своим соплеменникам, что были верующими, или к какой-то группе верующих, или к своим близким в раю из большеоких черноглазых.

---

[30] По всей видимости, имеются в виду гурии, о которых прямо говорит Замахшари.

10. *Тот, кому его книга будет вручена из-за спины,*	وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ (١٠)
11. *Тот будет звать гибель*	فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا (١١)
12. *И жариться в пламени.*	وَيَصْلَى سَعِيرًا (١٢)
13. *А был он со своими близкими радостным.*	إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا (١٣)
14. *Он ведь думал, что не вернется обратно.*	إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ (١٤)

Стих 10: «Тот, кому его книга будет вручена из-за спины»:

Основная проблема в толковании этого айата — это согласование его с айатом (69:25), где говорится, что грешнику его книга дается в левую руку. Отметим, что комментаторы практически не ссылаются на ранних толкователей, а единственное процитированное мнение (Муджахид) не содержит упоминания, что это была именно левая рука. Можно предположить, что проблема согласования двух айатов была замечена и стала предметом рассмотрения сравнительно поздно, уже в эпоху письменных комментариев.

Джалалайн: Речь идет о неверном; его правую руку приковывают к горлу, а левую руку заводят назад, и ею он берет свою книгу.

Табари: Всевышний говорит о тех из вас, люди, кому будет дадена книга его в тот день из-за спины. Его правую руку притягивают к горлу, а левую оттягивают за спину, и он берет книгу левой рукой за спиной. Именно поэтому Всевышний иногда говорит, что они получают книгу в левую руку, а иногда — что они получают ее из-за спины. Это же говорили и толкователи. Так, Муджахид говорил: «Его руку заводят ему за спину».

Ибн Касир: То есть в его левую руку из-за спины; ему заводят руку за спину, и в нее он получает свою книгу.

Замахшари: Говорили, что его правую руку приковывают к горлу, а левую заводят за спину, и он берет книгу за спиной левой рукой. Говорили еще, что его левую руку вывихивают назад.

Стих 11: «Тот будет звать гибель»:

Джалалайн: «*будет звать*» — когда увидит, что в книге. Он будет звать свою гибель, взывая: «О погибель моя!».

Табари: Он будет взывать к своей погибели, крича: «О погибель моя! О горе мне!» Ведь говорят, что человек зовет свои беды, когда он восклицает: «Беда мне!» Это же говорили и толкователи. Значение же слова *thubūr* «погибель» мы разъяснили выше, приведя примеры и мнения на этот счет[31]. Так, ад-Даххак говорил, что *thubūr* — это *halāk* «гибель, погибель».

Ибн Касир: *thubūr* — это потеря и гибель (*halāk*).

Замахшари: Он будет взывать: «О погибель моя!»; *thubūr* — это гибель (*halāk*).

Стих 12: «И жариться в пламени»:

Джалалайн: Он войдет в сильный огонь. Читают также *yuṣallā*.

Табари: Чтецы читали это по-разному. Сообщество чтецов Мекки, Медины и Сирии читало *yuṣallā* в смысле, что Аллах снова и снова поджаривает (*yuṣallī*) их, снова и снова готовит их на огне, как сказал Всевышний (4:56): «*...Всякий раз, как сготовится их кожа, Мы заменим им другой кожей...*» Они также приводили в доказательство правильности их чтения слова Его (69:31): «*Потом в пламени поджарьте (ṣallū) его*».

Некоторые мединцы и сообщество чтецов Куфы и Басры читают *yaṣlā* в смысле, что они входят в пламя и жарятся в нем,

---

[31] Слово *thubūr* встречается в Коране помимо данного контекста еще три раза, причем в одной и той же суре и в соседних айатах (25:13-14), где речь тоже идет о наказании грешников, которые призывают погибель.

а он их сжигает. В подтверждение правильности своего чтения они ссылались на слова Аллаха (14:29): *«...будут жариться (yaṣlawna)...»*; и (37:163): *«разве лишь тех, кто жарится (ṣāli) в пламени»*.

По-моему, правильное мнение на этот счет таково: Оба чтения известные и передают правильный смысл. Каким бы из них чтец ни читал, он не ошибется.

Ибн Касир: без комментария.

Замахшари: Читают также *yuṣallā*, ср. (56:94): *«и поджаривание (taṣliya) в пекле»*, и *yuṣlā*, ср. (4:115): *«...и спалим (nuṣli) его в геенне...»*[32].

Стих 13: «А был он со своими близкими радостным»:

Джалалайн: «*со своими близкими*» — в своем племени в этом мире; «*радостным*» — надменным, следующим своим страстям.

Табари: Всевышний говорит: Он был радостным в этом мире в кругу своих близких, хотя и не был в согласии с повелением Аллаха и был ослушником. Это же говорили и толкователи. Так, Катада говорил, что речь идет об этом мире.

Ибн Касир: «*радостным*» — веселым и беззаботным, не думающим о последствиях, не боящимся того, что впереди; и за этой недолгой радостью последует долгая печаль.

Замахшари: «*со своими близкими*» — будучи среди них или с ними в том смысле, что они все радовались. Смысл же айата таков: В этом мире он был довольным, радостным и надменным, как все нечестивцы, которых не заботит мир иной, которые не думают

---

[32] Комментарии показывают, какие изменения происходят с чтением этого айата. Табари, самый ранний из комментаторов, характеризует как равноправные два чтения: *yuṣallā* (Мекка, Медина и Сирия) и *yaṣlā* (Басра и Куфа), а Замахшари и Суйути уже однозначно считают второй, иракский вариант чтения основным. Именно этот вариант и представлен в стандартном печатном издании Корана.

о последствиях. Он не был грустным, печальным и задумчивым, какими обычно бывают праведные и богобоязненные люди, слова которых приводит Аллах (52:26): «*...Мы ведь раньше беспокоились...*»[33]

Стих 14: «Он ведь думал, что не вернется обратно»:

ЛЕКСИКА: Глагол *yaḥura* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Джалалайн: *an* — облегченная форма от *anna*, а имя, которое должно быть после этого, опущено; *yaḥura* — возвратится (*yarji'a*) к Господу своему.

Табари: Всевышний говорит: Этот, которому книга его будет вручена из-за спины в день воскресения, живя в этом мире, думал, что он не вернется к Нам, не воскреснет после смерти. Его не заботили грехи, которые он совершал, ибо он не надеялся на награду и не боялся наказания.

Глагол *ḥāra* употребляют еще так: говорят «Этот человек отвернулся (*ḥāra*) от этого». Это значение употреблено в предании, которое передается от посланника Аллаха. Рассказывают, что он молился так: «Боже! Прибегаю к тебе от отступления (*ḥawar*) после закругления (*kawar*)», то есть от возвращения к неверию после веры[34].

Нечто подобное говорили и толкователи. Так, Ибн 'Аббас и Катада говорили: «*yaḥura* — значит "воскреснет" (*yab'atha*)». Муджахид и Суфйан говорили: «Думал он, что не вернется (*yarji'a*) к Нам». Ибн Зайд говорил: «Думал он, что не возвратится (*yanqaliba*)».

Ибн Касир: Он полагал, что не вернется к Аллаху, что Тот не вернет его после смерти. Это говорили Ибн 'Аббас, Катада и другие. Глагол *ḥāra* же значит «возвращаться» (*raja'a*).

---

[33] По контексту это слова праведников, находящихся в раю.

[34] В комментариях к этому хадису говорится, что округлая форма понимается как совершенная, а нарушение ее — как дефект.

Замахшари: Думал он, что не вернется к Аллаху, считая ложью воскресение. Говорят *lā yaḥūru wa-lā yaḥūlu* в смысле «не отвращается и не изменяется». Поэт Лабид сказал: «Возвращается (*yaḥūru*) в пепел, быв сиянием»[35].

Передают, что Ибн ʻАббас говорил: «Я не знал, что значит *yaḥūru*, пока не услышал, как одна бедуинка сказала дочери: *ḥūrī* в смысле “Вернись”! (*irjaʻī*)».

Фрагмент 4 (15): Концовка первой части: Господь видит все

15. *Отнюдь, Господь его зрит его.* بَلَىٰٓ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرًا ﴿١٥﴾

Джалалайн: *balā* — «Отнюдь! [Он таки вернется к Нему]»; Господь знает, что он вернется.

Табари: *balā* — Всевышний говорит: Отнюдь, они вернутся, возвратятся к своему Господу живыми, какими они были до смерти. «*Господь его зрит его*» — Всевышний говорит: Господь того, кто думал, что не вернется, видит его, когда он еще в этом мире. Он наблюдает за всеми прегрешениями, которые он совершает. Он зрит его судьбу в мире ином. Он знает все это.

Ибн Касир: Имеется в виду: Отнюдь, Он вернет его так же, как сотворил его, и воздаст ему за все его дела, хорошие и плохие. Ведь Он видит и знает все.

Замахшари: *balā* — утверждение после отрицания «думал он, что не вернется»: отнюдь, он непременно вернется. «*Господь его зрит его*» — Он видит дела его и не забывает, и ничто от него не укроется. Он непременно вернет его и воздаст за все.

---

[35] Полностью этот бейт звучит так: «Человек — словно падающая звезда, // Возвращается в пепел, быв сиянием».

Говорили, что последние два айата ниспосланы об Абу Саламе ибн ‘Абд ал-Ашадде и его брате ал-Асваде ибн ‘Абд ал-Ашадде[36].

Часть 2 (16-23): Неверие в Коран — погибель

Фрагмент 5 (16-18): Клятвенный зачин

16. Но нет, клянусь вечерней зарей,	فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ (١٦)
17. И ночью, и тем, что она собирает,	وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ (١٧)
18. И луной, когда она полнеет.	وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ (١٨)

Стих 16: «Но нет, клянусь вечерней зарей»:

ЛЕКСИКА: Слово *shafaq* встречается в Коране только один раз, в этом айате[37].

Джалалайн: *lā* «не, нет» — избыточное[38]; *shafaq* — краснота над горизонтом после захода солнца.

---

[36] Вероятно, речь идет о братьях Абу Саламе ибн ‘Абд ал-Асаде ал-Махзуми и ал-Асваде ибн ‘Абд ал-Асаде. Первый из них принял ислам, был в числе тех, кто эмигрировал в Эфиопию, второй ислама не принял, сражался на стороне мекканцев при Бадре, где и был убит (см.: Ибн Исхак — Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка. Великая битва при Бадре. М., 2009. С. 83). В таком случае выражение «последние два айата» в смысле «последние два знамения» относится к двум последним разобранным фрагментам, один из которых посвящен судьбе верующего, а другой — неверного.

[37] Слово это чисто арабское, ни в одном семитском языке параллели к нему не отмечены.

[38] Суйути хочет сказать, что отрицание *lā* — это восклицание, и оно не примыкает к глаголу. Иными словами, что смысл айата: *«клянусь»*, а не *«не клянусь»*, как можно было бы подумать. Подобный оборот, состоящий из восклицания «нет» и глагола «клянусь», довольно частотен в Коране, см. (56:75; 69:38; 70:40; 75:1; 75:2; 81:15; 84:16; 90:1). Примечательно, что глагол *uqsimu* встречается в Коране только в сочетании с этой частицей отрицания,

Табари: Всевышний поклялся здесь тем, что называется *shafaq*, а *shafaq* — это краснота на горизонте на закате солнца, как утверждали некоторые. Толкователи расходились относительно значения этого слова. Одни говорили, что это краснота, как мы упомянули выше. Так утверждали многие иракцы. Другие говорили, что это значит «день» (*nahār*).

Так, ал-'Аввам ибн Хаушаб рассказывал: Я упомянул при Муджахиде *shafaq*, а он сказал: «Не говори: *shafaq*, ведь *shafaq* — это солнце. Говори: краснота на горизонте»[39].

Ибн Аби Нуджайх передавал от Муджахида: «*shafaq* — это день целиком».

Третьи говорили, что это слово обозначает и красноту, и белизну, и утверждали, что оно относится к числу «антиномов» (*aḍdād*), могущих выражать прямо полярные значения.

Правильное мнение с моей точки зрения таково: Аллах поклялся уходящим днем и наступающей ночью. Что же касается *shafaq*, то это время наступления вечерней молитвы (*'ishā'*), и само слово означает красноту по тем основаниям, которые мы разъяснили в нашей книге о молитве.

Ибн Касир: От 'Али, Ибн 'Аббаса, 'Убады ибн ас-Самита, Абу Хурайры, Шаддада ибн Ауса, Мухаммада ибн 'Али ибн ал-Хусайна, Макхула, Бакра ибн 'Абдаллаха ал-Мазини, Букайра ибн ал-Ашаджжа, Малика, Ибн Аби Зи'ба, 'Абд ал-'Азиза ибн Аби Саламы передают, что они говорили: «*shafaq* — это краснота». 'Абд ар-Раззак ибн Ма'мар передавал от Абу Хурайры: «*shafaq* — это белизна»;

и само сочетание имеет характер устойчивого клише. В большинстве случаев так начинается клятвенный зачин, открывающий вторую часть некоторых сур, оформленную как отдельная сура, как в данном случае, о чем мы говорили выше, см. суры 56, 69, 70, 81 и 84. В таком случае восклицание «нет» содержит в себе смысл связки между двумя частями, передающей значение сопоставления или противопоставления. Однако в двух случаях подобный клятвенный зачин открывает суру, см. суры 75 и 90, что создает проблему при интерпретации оборота, поскольку функцию связки между частями текста восклицание «нет» здесь выполнять не может.

[39] По контексту понятно, что Ибн Хаушаб употребил его в значении «вечерний закат».

shafaq — это краснота горизонта либо при восходе солнца, как утверждал Муджахид, либо при его закате, как полагают знатоки языка.

Ал-Халил ибн Ахмад говорил: «*shafaq* — это краснота от захода солнца до самого последнего момента вечера (*'ashā'*). Когда она исчезает, говорят: *dhahaba ash-shafaq* "Ушел *shafaq*"».

Джаухари говорил: «*shafaq* — это отблеск света солнца и его краснота в начале ночи вплоть до конца первой трети ночи».

'Икрима говорил то же самое: «*shafaq* бывает между вечерней молитвой (*maghrib*) и ночной молитвой (*'ishā'*)»[40].

В «Сахихе» Муслима от 'Абдаллаха ибн 'Амра передается, что посланник Аллаха сказал: «время вечерней молитвы (*maghrib*), пока не уйдет *shafaq*».

Все это — доказательства того, что *shafaq* означает именно то, что говорили ал-Халил и Джаухари. Однако согласно верной передаче Муджахид сказал в толковании этого айата, что *shafaq* — это день целиком, а в другой передаче: что *shafaq* — это солнце. И то, и другое передавал Ибн Аби Хатим. К такому мнению его побудило сопоставление со следующим айатом, заставляющее предположить, что Всевышний клянется светом и тьмой.

Ибн Джарир говорил: «Аллах поклялся уходящим днем и наступающей ночью». Он также говорил: «Третьи говорили, что это слово обозначает и красноту, и белизну, и утверждали, что оно относится к числу "антиномов" (*aḍdād*), могущих выражать прямо полярные значения».

Замахшари: *shafaq* — это краснота, которая видна на закате после захода солнца; когда она исчезает, кончается время заката и наступает время первой трети ночи. Так полагало сообщество ученых, за исключением Абу Ханифы, который в одной из версий, передаваемых от него, говорил, что это белизна. Однако Асад ибн 'Амр передавал, что учитель отказался от этого мнения.

Названо это время так в силу его мягкости (*riqqa*). Ведь говорят «сострадание (*shafaqa*) к человеку» в смысле «мягкость (*riqqa*) сердца к нему».

---

[40] Возможно, имеется в виду время между двумя вечерними молитвами, носящими соответствующие названия.

Ибн ʻАраби: Ашхаб, ʻАбдаллах, Ибн ал-Касим и другие, число которых велико, говорили, что *shafaq* — это краснота, которая бывает на закате. Когда эта краснота исчезает, кончается время вечерней молитвы (*maghrib*) и наступает время ночной молитвы (*ʻishā*).

Ибн ал-Касим передавал от Малика: «Говорят, что *shafaq* — это краснота. Я не знаю, правильно ли это, но исхожу из того, что — это краснота». Он же передавал, что Малик говорил: «Мне запало в душу, но это всего лишь мысли, которые пришли мне в голову недавно. Я заметил, что белизна, которая бывает после красноты, подобна белизне, которая бывает перед рассветом (*fajr*). Эта белизна не исключает еду и питье того, кто хочет поститься, но я не знаю, исключает ли она молитву, а Аллах знает лучше».

То же говорили Ибн ʻУмар, Катада, Шаддад ибн Аус, ʻАли ибн Аби Талиб, Ибн ʻАббас и Муʻаз, а также многие последователи.

От Ибн ʻАббаса передавали, что это белизна. Это же передавали от Абу Хурайры, ʻУмара ибн ʻАбд ал-ʻАзиза, Авзаʻи, Абу Ханифы и других.

Это же мнение высказывал и Ибн ʻУмар.

Языковеды же сильно расходились во мнениях по этому вопросу. Были такие, кто прибегал к этимологии (*ishtiqāq*) и говорил, что значение его производно от *riqqa* «мягкость, нежность, тонкость»[41].

С этим согласуются слова Пророка, приведенные в «Сахихе»: «Время вечерней молитвы (*ʻishā*) — пока не пропадет свет *shafaq*». Это высказывание указывает, что *shafaq* бывает в двух состояниях: густой и тонкий.

На этом остановился Малик в своих рассуждениях по поводу этимологии слова и различий в его употреблении. Затем он снова задумался над этим и высказал краткое суждение, смысл которого таков: Есть четыре фазы восхода (*ṭawāliʻ*): первая заря (*fajr*), вторая заря, краснота, солнце, как есть четыре фазы заката (*ghawārib*): последняя белизна, белизна, которая следует за ней, краснота, *shafaq*.

---

[41] См. выше, комментарий Замахшари.

Абу Ханифа говорил: «Подобно тому, как установление о молитве и посте связано со второй фазой восхода (*ṭāli'*), а не с первой, так в данном случае установление должно быть связано с первой фазой заката (*ghārib*), а не со второй, то есть с белизной».

Их ученые[42] говорят: В словах Всевышнего (97:5): *«...до восхода зари (ḥattā maṭla'i-l-fajr)»* установление соотнесено со второй зарей. Если же сказано «пока не исчезнет *shafaq*», то установление соотнесено со второй фазой *shafaq*. Этот аргумент нам представляется сильным.

Наши ученые[43] исходят из того, что Пророк совершал вечернюю молитву, когда исчезал *shafaq*, и установление связано с началом того, что названо. То же самое мы говорили и о заре (*fajr*).

Однако есть слова, которые должны исключать такое понимание. Пророк сказал: «Заря не должна быть такой», и он поднял руку вверх. «Она должна быть такой», и расставил руки. А потом добавил: «Она не должна быть в высоте, она должна быть широкой».

А еще ан-Ну'ман ибн Башир говорил: «Я сообщу вам время последней вечерней молитвы. Пророк совершал ее, когда луна опускалась на две трети».

Ал-Халил говорил: «Я наблюдал исчезновение белизны и обнаружил, что оно продолжается до трети ночи».

Ибн Аби Увайс говорил: «Я видел, как белизна продолжалась до того, как занялась заря. А раз не определено точно время, то это в расчет не принимается».

Стих 17: «И ночью, и тем, что она собирает»:

ЛЕКСИКА: Однокоренные глаголы *wasaqa* (1-я порода) и *ittasaqa* (8-я порода) встречаются в Коране по одному разу, в этом и следующем айатах. Логично предположить, что эти глаголы должны быть связаны между собой по смыслу, и это заставляет комментаторов искать этот смысл. Общее решение, что смысл этот может быть передан парой глаголов *jama'a* «собирать» (1-я порода) и *ijtama'a* «собираться» (8-я порода). Однако, как можно заметить, глагол *ijtama'a* не очень точно передает значение «быть пол-

---

[42] Имеются в виду ученые ханафитской школы.

[43] Имеются в виду ученые маликитской школы.

ной» (о луне), что заставляет комментаторов ставить рядом с ним другие глаголы, ближе выражающие этот смысл. Следует признать, что смысл этой пары глаголов, употребленных в соседних айатах, остается несколько загадочным[44].

Джалалайн: *wasaqa* — собирает (*jama'a*); имеются в виду животные и т. д.

Табари: Всевышний говорит: Клянусь ночью и теми, кого она собирает из живых существ, которые успокаиваются и затихают, а днем они — кто летает, а кто ползает.

От глагола *wasaqa* происходит выражение *ṭa'ām tawsūq* — пища, собранная, сложенная в мешки или сосуды. Есть также слово *wasaq*, которое обозначает обильную пищу, сложенную для отмеривания или взвешивания. Говорят, что объем ее около шестидесяти са'а[45]. Об этом есть предание от посланника Аллаха. Примерно это же говорили и толкователи. Так, Ибн 'Аббас говорил, что *wasaqa* — собирает (*jama'a*). Муджахид передавал от него, что в этом толковании он ссылался на стих (раджаз):

Собираются (*mustawsiqāt*), когда находят пастуха.

Ал-Хасан, Са'ид ибн Джубайр и Катада толковали так же, и Катада добавлял: «Имеется в виду то, что ночь собирает: звезды, животных». Сам Муджахид толковал так же и добавлял: «собирает животных, которые прячутся в ночи». Еще Муджахид говорил: «Имеется в виду то, на что ночь опускается (букв. приходит — *dakhala*)». В другой же передаче Муджахид говорил: «*wasaqa* — обволакивает (*laffa*)».

Ибн Зайд говорил: «*wasaqa* — собирает (*jama'a*), а собирается в ночи то, что собирает Аллах. Это и то, что прячется в ночи, и то, что бывает только ночью, а днем этого нет[46]».

Икрима говорил: «Это то, чем ночь овладевает, когда приходит».

---

[44] Не помогает обращение и к семитскому материалу, ибо параллелей к этим глаголам в других семитских языках, по-видимому, нет.

[45] Са'а — мера сыпучих тел.

[46] Фактически слова Ибн Зайда повторяют другие комментарии, поскольку «то, что прячется в ночи» — это животные, а «то, что бывает только в ночи» — это звезды.

Были и такие, кто полагал, что *wasaqa* означает «ведет» (*sāqa*). Так, от ʻИкримы передают: «Это мрак, который ночь ведет за собой, ведь когда она приходит, все прячется в свои убежища».

Ад-Даххак говорил: «Это мрак, который ночь ведет за собой, когда приходит».

От Ибн ʻАббаса передают: «То, что ведет за собой ночь, собирают звезды».

Ибн Касир: Ибн ʻАббас, Муджахид, ал-Хасан и Катада говорили: «*wasaqa* — собирает (*jamaʻa*)», а Катада добавлял: «Имеется в виду то, что ночь собирает: звезды, животных». Ибн ʻАббас в своем толковании ссылался на стих:

Собираются (*mustawsiqāt*), когда находят пастуха.

ʻИкрима говорил: «Это мрак, который ночь ведет за собой, ведь когда она приходит, все прячется в свои убежища».

Замахшари: *wasaqa* — собирает (*jamaʻa*) и сводит вместе (*ḍamma*). Говорят «Он собрал (*wasaqa*) это, а оно собралось — *ittasaqa* и *istawsaqa*». Так, поэт сказал:

Собираются (*mustawsiqāt*), когда находят пастуха.

Смысл же этих слов таков: «то, что собирает и скрывает ночь, что прячется в ночи: животные и прочее».

Стих 18: «И луной, когда она полнеет»:

Джалалайн: *ittasaqa* — становится полной и светит ярче всего; такое бывает в белые ночи.

Табари: Всевышний говорит: И клянусь луною, когда она полная (*tamma*) и ровная (*istawā*). Это же говорили и толкователи. Среди тех, кто думал так, — Ибн ʻАббас, который говорил: «*ittasaqa* — стать ровной (*istawā*)». В другой передаче он говорил «*ittasaqa* — собраться (*ijtamaʻa*) и стать ровной (*istawā*)». Так же полагал и ад-Даххак.

ʻИкрима, Муджахид, Саʻид ибн Джубайр, Катада и Ибн Зайд тоже полагали, что *ittasaqa* — стать ровной (*istawā*).

Катада еще говорил, что *ittasaqa* значит «стать округлой» (*istadāra*).

Ал-Хасан говорил, что *idhā ittasaqa* значит «когда соберется (*ijtama'a*), когда станет полной (*imtala'a*)».

Са'ид говорил, что это бывает на тринадцатый день лунного месяца. Так же считал и Муджахид.

Ибн Касир: Ибн 'Аббас говорил: «*ittasaqa* — собраться (*ijtama'a*) и стать ровной (*istawā*)». Так же говорили и 'Икрима, Муджахид, Са'ид ибн Джубайр, Масрук, Абу Салих, ад-Даххак и Абу Зайд.

Ал-Хасан говорил, что *idhā ittasaqa* значит «когда соберется (*ijtama'a*), когда станет полной (*imtala'a*)».

Катада говорил, что *ittasaqa* значит «стать округлой» (*istadāra*).

Смысл их слов: Когда свет ее засияет сильнее всего, и она станет полной. Эти слова Он сопоставил (*ja'ala muqābilan*) со словами «и ночью, и тем, что она собирает».

Замахшари: *idhā ittasaqa* значит: Когда луна соберется (*ijtama'a*) и станет ровной (*istawā*) в ночь на четырнадцатый день месяца[47].

---

[47] Подведем итог. Взятая в целом, данная серия клятв (84:16-18) рисует образ выразительный, но загадочный: Всевышний клянется последним отблеском солнца перед наступлением ночи, самой ночью, которая все собирает, и особо ночью полнолуния, которая всегда считалась средоточием неких сил, причем объект клятвы (84:19) тоже достаточно загадочен, см. далее. Низам ад-Дин ан-Найсабури (Гара'иб ал-Кур'ан ва-рага'иб ал-Фуркан. Каир, 1962—1970. Т. 30. С. 59—60) предлагает следующее объяснение связи клятв и их объекта: клятвы говорят об изменениях, которые происходят на небесах, а объект клятвы посвящен изменениям, которые будут происходить в жизни иной. А раз Бог способен на изменения первого типа, Он может произвести изменения и второго типа. Сайийд Кутб (Фи зилал ал-Кур'ан. 7-е изд. Каир, 1992. С. 3868—3869) интерпретирует связь клятв и их объекта похожим образом. В кратком пересказе его мнение таково: образ, который создает серия клятв, — это образ покоя и смирения, которые приходят с наступлением ночи. Он направляет мысль бродить по различным объектам, которые ночь собирает и укрывает, напоминает о той особой тишине, которая бывает в ночи полнолуния, заставляет вспомнить о Той руке, которая держит всю вселенную. Далее же говорится, что по Его воле человек будет переходить от одного состояния к другому. Все в жизни человека предписано и расписано, как закат, наступление ночи и полнолуние. Человек согласно этому плану будет переходить из состояния в состояние, пока не встретит своего Господа. Однако и эти объяснения, при всей их яркости, оставляют много недосказанного.

Фрагмент 6 (19): Завершающее серию клятв обращение

19. *Вы будете переходить из слоя в слой!*[48]

لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ (١٩)

Этот айат оказывается довольно сложным для интерпретации, в котором проблему представляют как лексические, так и грамматические моменты.

Грамматическая проблема связана с чтением и — соответственно — пониманием формы глагола *rakiba*. Разные чтения предполагают в нем разные местоименные значения:

1) Наиболее естественное для написания глагола чтение *tarkabanna* предполагает два понимания. Либо эта форма выражает значение второго лица единственного числа («ты»), которое все комментаторы интерпретируют как обращение к Мухаммаду (см. **Табари**) или к человеку вообще, причем **Замахшари** соотносит его с айатом (84:6), который прямо начинается с обращения «*О человек!*». Либо же она выражает значение третьего лица женского рода (по-русски — «она» или «оно»), которое относят к небу, однако такая интерпретация далеко не главная.

2) Второе из распространенных чтений *tarkabunna* основано на постулировании довольно значительного преобразования исходной глагольной формы (см. **Джалалайн**). Оно предполагает значение второго лица множественного числа («вы»), которое комментаторы интерпретируют как обращение ко всем людям, к роду человеческому. Именно это чтение постепенно стало основным, и именно оно выбрано для стандартного печатного издания Корана[49].

Есть и еще упоминаемые чтения, практически исчерпывающие все варианты огласовок в глагольной форме:

---

[48] Разницу между толкованиями невозможно отразить в переводе, поскольку в зависимости от чтения надо переводить либо «*Вы будете переходить...*», либо «*Ты будешь переходить...*». Выбранный нами перевод соответствует варианту чтения в стандартном печатном издании Корана.

[49] Как можно заметить, интерпретация первого чтения, предлагаемая Замахшари, фактически делает смысл айата одинаковым при любом из двух чтений.

- *la-yarkabunna* «они будут переходить», когда глагол понимается тоже как относящийся ко всем людям, но в третьем лице (упоминает Табари);
- *la-yarkabanna* понимаемое как сокращение от *la-yarkabanna-l-insān* «будет переходить человек» (упоминает Замахшари);
- *la-tarkabinna* как обращение к душе (упоминает Замахшари)[50].

Хотя эти чтения распространены мало, сама возможность их дела не упрощает. Отметим, что Табари, выбирающий первое из двух основных чтений, предлагает и возможность согласования этих чтений между собой: «...обращение к посланнику Аллаха охватывает всех людей, которые встретят все ужасы и испытания дня воскресения», см. ниже.

Первая лексическая проблема связана со значением глагола в данном контексте. Глагол *rakiba* встречается в Коране нередко, но практически только в одном значении — ехать на верховом животном (16:8; 36:42; 40:79; 43:12) или плыть на корабле (11:41, 42; 18:71; 29:65; 43:12). Единственное исключение — данный айат, в котором значение глагола не столь очевидно. Можно заметить, что комментаторы толкуют его как «переходить от чего-то к чему-то, видоизменяться», причем в том случае, когда речь идет о восхождении от неба к небу, в глаголе появляется оттенок «забираться, взбираться».

Вторая лексическая проблема связана с ключевым для айата словом *ṭabaq*, которое встречается в Коране только один раз. Единственное однокоренное с ним слово *ṭibāq* употреблено в Коране дважды в устойчивом сочетании «семь небес слоями (*ṭibāqan*)»[51]. Образ слоев или пластов, ступеней, степеней задан и лексическим значением слова *ṭabaq*, как и близкого к нему слова

---

[50] То есть к душе умершего человека.

[51] Крачковский и Порохова переводят: «семь небес рядами»; Кулиев: «семь небес одно над другим»; Османов переводит по-разному: «семь сводов небесных» и «семь небес, одно над другим»; Саблуков: «семь небес, поставив одно над другим сводами».

ṭabaqa. Близко к этому пониманию и истолкование слова через слово *manzil* «степень, ступень, ранг, уровень», возводимое Табари к Ибн ʻАббасу.

Другое лексически возможное значение слова — «нечто, соответствующее чему-то иному». Его использует в своем толковании Замахшари.

Однако чаще всего слово *ṭabaq* толкуется через слово *ḥāl* «состояние»[52], а все словосочетание понимается как обозначение череды сменяющихся состояний человека вообще, или конкретно Мухаммада, или чего-то еще (неба), либо через слово *amr* «событие», и тогда все выражение понимается как обозначение череды сменяющих друг друга событий, происходящих с человеком.

В результате достаточно трудно понять, как эти слова складываются вместе и какой образ возникает в результате, причем возможности различных толкований, получающихся из сочетания разных возможных грамматических и лексических значений, практически неограниченны. Однако некоторые варианты, как можно заметить, повторяются чаще других и доминируют.

Если айат толкуется как относящийся ко всем людям, к каждому человеку или конкретно к Мухаммаду, но через него и ко всем людям, то в этих толкованиях сильны эсхатологические мотивы. Череда состояний или событий понимается либо как последовательность жизнь — смерть — воскресение, либо как восхождение души через семь небес, либо как череда грозных и страшных событий Судного дня, через которые пройдет каждый человек. Однако Ибн Касир приводит толкования Саʻида ибн Джубайра, ʻИкримы, ал-Хасана ал-Басри, которые относят этот айат к перипетиям и стадиям жизни человека в этом мире (это же мнение разделял и процитированный выше Сайийд Кутб).

Если же айат толкуется как относящийся именно к Мухаммаду и только к нему, то появляется возможность связать это с ночным переносом Мухаммада в Иерусалим и вознесением на небо, которую упоминает Ибн Касир.

---

[52] Некоторые ученые упоминают, что так объяснял это слово сам Пророк.

Обратимся к комментариям.

Джалалайн: *la-tarkabunna* — это обращение к людям. Исходно это *tarkabūnanna*, но форма была усечена: сначала из-за обилия *n* был убран первый *nūn*; а затем была убрана долгота *ū*, чтобы не оказались рядом два неогласованных харфа;

ṭabaqan ʻan ṭabaq — из состояния (*ḥāl*) в состояние: смерть после жизни, а после нее все, что происходит в день воскресения.

Табари: Чтецы расходились в чтении этого айата.

1 — ʻУмар ибн ал-Хаттаб, Ибн Масʻуд и его ученики, Ибн ʻАббас и сообщество чтецов Мекки и Куфы читали *la-tarkabanna* с фатхой над *tāʼ* и *bāʼ*[53]. Те же, кто читал так, в свою очередь расходились в понимании смысла этих слов.

- Одни говорили, что смысл таков: Ты будешь, Мухаммад, переходить из состояния в состояние, от одних событий (*amr*), то есть потрясений (*shadāʼid*), к другим. Так, Муджахид рассказывал, что Ибн ʻАббас читал *la-tarkabanna*, имея в виду Пророка вашего, и «от состояния (*ḥāl*) к состоянию»[54]. В другой передаче Ибн ʻАббас говорил, что смысл таков: «от степени (*manzil*) к степени», а еще в одной передаче он сказал, что имеется в виду: «от степени к степени», но говорят еще: «от события к событию» и «от состояния к состоянию». ʻИкрима, ал-Хасан, Саʻид и Муджахид говорили: «от состояния к состоянию». От ал-Хасана еще передают: «от степени к степени, от состояния к состоянию». Это же передают от ад-Даххака. А от Катады еще передают: «от состояния к состоянию, от степени к степени». А от Муджахида еще передают: «от события к событию».
- Иные говорили, из тех, кто читал так, что имеется в виду: ты будешь, Мухаммад, переходить от неба к небу. Так, по

---

[53] Как мы упоминали выше, эта форма может иметь два смысла: «ты будешь переходить» или «оно (она) будет переходить».

[54] Более подробно разные версии этого предания, в одном случае со ссылкой на Табари, разбирает Ибн Касир, см. ниже.

словам Катады, ал-Хасан и Абу-л-'Алийа говорили, что имеется в виду Мухаммад и что речь идет о небесах. Масрук говорил: «Ты, Мухаммад будешь переходить от неба к небу». Ша'би и 'Абдаллах тоже говорили: «от неба к небу».

- Иные говорили: ты перейдешь в мир иной из этого мира. Так говорил, в частности, Ибн Зайд.
- Иные говорили, из тех, кто читал так: что небо будет претерпевать различные изменения (*taghayyur*); оно то разверзнется облаками, см. (25:25), то покраснеет, то станет желтым, как кожа, см. (55:37), то будет как медь расплавленная, см. (70:8)[55]. Так, Ибн Мас'уд говорил, что это небо, оно то станет желтым как кожа, то разверзнется. Еще от 'Абдаллаха передают, что в этих словах имеется в виду небо, которое то затянется пылью, то покраснеет, то разверзнется. Еще от него передают, что он говорил: «Это небо, что расколется, потом покраснеет, потом разломается», и добавлял: «А Ибн 'Аббас говорил, что это значит "от состояния к состоянию"». Еще 'Абдаллах говорил, что это значит: «Вы подниметесь на небо, от состояния к состоянию, от степени к степени». Еще в одной передаче он сказал: «Это небо, которое меняется от одного цвета к другому».

2 — Сообщество чтецов Медины и некоторые куфийские чтецы читали *la-tarkabunna*, понимая это как обращение ко всем людям, говорящее им, что они пройдут состояния трудные, от одного состояния к другому.

3 — О некоторых чтецах сообщают, что они читали *la-yarkabunna* «они будут переходить», понимая это как сообщение обо всех людях.

---

[55] Согласно этому толкованию, получается, что и сами клятвы, и объект их обозначают одно и то же — небо. Подчеркнем, однако, что и в этом мало распространенном толковании речь идет об изменениях неба, переходах из одного состояния в другое, из одного цвета в другой. Укажем также, что все эти преобразования неба упоминаются в описаниях конца света.

По моему мнению, более правильно чтение *la-tarkabanna*, поскольку все толкователи упоминали его, даже если другие чтения тоже разумны и обоснованны. А если правильным является это чтение, то правильное толкование таково: Ты будешь переходить, Мухаммад, из состояния в состояние, от одних испытаний к другим. Однако обращение к посланнику Аллаха охватывает всех людей, которые встретят все ужасы и испытания дня воскресения. В таком случае эти слова согласуются с тем, что перед ними и что после них.

Слова же *ṭabaqan ʻan ṭabaq* производны от выражения арабов, которые говорят: «такой-то попал в перипетии *ṭabaq* (*banāt ṭabaq*)», то есть в беды, испытания.

Ибн Касир: Бухари передавал от Муджахида, что Ибн ʻАббас говорил, что имеется в виду «от состояния к состоянию», и добавлял: «Это пророк ваш». Именно так дословно передавал Бухари. Возможно, что таким образом Ибн ʻАббас возводил данное толкование к Пророку, как бы желая сказать: «Я слышал это от пророка вашего» или «Это пророк ваш сказал». Это самое вероятное, а Аллах знает лучше.

Так же говорил Анас: «Стоит пройти году, как приходит тот, что хуже предыдущего. Я слышал это от Пророка вашего».

Ибн Джарир передавал через Муджахида, что Ибн ʻАббас говорил, что имеется в виду Пророк ваш, и что Он говорит: “от состояния к состоянию”». Так дословно он передавал.

ʻАли ибн Аби Талха передавал от Ибн ʻАббаса, что эти слова имеют в виду «от состояния к состоянию».

Это же утверждали ʻИкрима, Мурра ат-Таййиб, Муджахид, ал-Хасан, ад-Даххак, Масрук, Абу Салих.

- Возможно также, что Ибн ʻАббас когда говорил, что имеется в виду «от состояния к состоянию», добавил «Это пророк ваш», указывая, что эти слова обращены к нему, а Аллах знает лучше. Вероятно, он высказал это мнение первым, а за ним последовали многие передатчики.

Так, Абу Давуд ат-Тайалиси говорил: «Саʻид ибн Джубайр передавал, что Ибн ʻАббас по поводу этих слов сказал: “Пророк ваш”. И это толкование подкрепляется тем, как читали ʻУмар, Ибн

Мас'уд, Ибн 'Аббас и сообщество чтецов Мекки и Куфы — *la-tarkabanna* с фатхой над *tā'* и *bā'*».

Ибн Аби Хатим передавал от Ша'би: «Ты будешь подниматься, Мухаммад, от неба к небу». И от Ибн Мас'уда, Масрука и Абу-л-'Алийи тоже передают, что смысл: «от неба к небу».

И я задаюсь вопросом: они имели в виду ночь переноса и вознесения (*laylat al-isrā'*)?

Абу Исхак и Судди передавали через некоего человека от Ибн 'Аббаса, что имеется в виду «от степени к степени». 'Ауфи передавал то же от Ибн 'Аббаса и добавлял еще: «от события (*amr*) к событию и от состояния к состоянию».

Судди передавал от Ибн 'Аббаса это же и добавлял: «Вы оседлаете (*la-tarkabunna*) дела тех, кто был до вас, от степени к степени». Он как будто имел в виду верный хадис: «Вы оседлаете (*la-tarkabunna*) обычаи (*sunan*) тех, кто был до вас, следуя за ними ухо в ухо, так что если они залезут в нору ящерицы, и вы залезете». Посланника Аллаха спросили: «Это иудеи и христиане?», а он ответил: «А кто же еще?»[56] Это тоже возможно.

Ибн Аби Хатим передавал от Макхула, который по поводу этих слов говорил: «Каждые двадцать лет вы будете начинать нечто новое, чего раньше у вас не было».

А'маш передавал от 'Абдаллаха [ибн Мас'уда], который по поводу этих слов: «Небо расколется, потом покраснеет, а потом будет менять один цвет за другим».

Саури передавал от Ибн Мас'уда: «Небо то будет желтым как кожа, то будет раскалываться»[57].

Ал-Баззар передавал от 'Абдаллаха ибн Мас'уда, что в этих словах имеется в виду: «Ты будешь переходить, Мухаммад, из состояния в состояние», и добавлял, что это же передавали через Муджахида от Ибн 'Аббаса.

---

[56] См.: Бухари. Сахих, хадис № 3456 и Муслим. Сахих, хадис № 2669. Ибн Касир цитирует этот хадис также в комментарии к (9:34).

[57] Ибн Мас'уд прибегает к методу «толкования Корана через Коран» и приводит параллельное место, где употреблено это же слово, что дало название этой суре, и в том же обороте (55:37): *«И когда небо расколется (wa-idhā-s-samā'u inshaqqat), то (вар. и) станет желтым, как кожа».*

Са'ид ибн Джубайр по поводу этих слов говорил: «Есть люди, которые были унижены в этом мире, а в мире ином — возвысились, а есть люди, которые были знатью в этом мире, а в мире ином — были унижены».

'Икрима говорил по поводу *ṭabaqan 'an ṭabaq*: «Из состояния в состояние. Сначала вас вскармливают грудью, а потом отнимают от груди. Сначала вы молоды, а потом — старик».

Ал-Хасан ал-Басри говорил по поводу *ṭabaqan 'an ṭabaq*: «из одного состояния в другое, из бед в благополучие, из благополучия в беды, из богатства в бедность, из бедности в богатство, из болезни в доброе здравие, из доброго здравия в болезни».

Ибн Аби Хатим передавал от Джабира ибн 'Абдаллаха, который говорил: Я слышал, как посланник Аллаха сказал: «Сын Адама не ведает, что сотворил для него Всевышний Аллах. Когда Он решил сотворить его, Он сказал ангелу: "Запиши его пропитание (*rizq*), запиши срок его жизни (*ajal*), запиши его потомство (*athar*), запиши, несчастным он будет или счастливым". Затем этот ангел отходит, и Аллах посылает к нему другого ангела, и он заставляет его выучить, чтобы тот все понял. Затем и этот ангел отходит, и Аллах поручает человека двум ангелам, которые записывают его добрые и дурные дела. Когда же приходит к человеку смерть, эти два ангела отлетают, и приходит ангел смерти и забирает его душу. Когда он попадает в могилу, дух возвращается в тело, а ангел смерти отлетает. К нему приходят два ангела могилы и испытывают его. Потом они отлетают, и когда наступает Час, к нему спускаются ангел хороших дел и ангел дурных дел и отвязывают книгу, привязанную к его горлу, а затем предстают вместе с ним, один — погонщик, другой — свидетель[58]. Затем Всевышний скажет (50:22): "*Ты был в неведении об этом...*"». Затем посланник Аллаха сказал (84:19): *«Вы будете переходить из слоя в слой» — и пояснил: «из состояния в состояние»*. Затем Пророк сказал: «Впереди вас ждет великое дело, вы сами с ним не справитесь, просите помощи у Аллаха Великого».

---

[58] Последние слова — парафраз айата (50:31): «И придет всякая душа, а с нею погонщик и свидетель».

Это хадис отвергаемый, и в иснаде его есть слабые звенья, однако смысл его правильный, а Всевышний Аллах знает лучше.

Затем Ибн Джарир сказал после того, как привел разные суждения чтецов и комментаторов по поводу этого айата: «Правильное толкование, по моему мнению, таково: Ты будешь переходить, Мухаммад, из состояния в состояние, от одних испытаний к другим. Однако обращение к посланнику Аллаха охватывает всех людей, которые встретят все ужасы и испытания дня воскресения».

Замахшари: Читают:

- *la-tarkabanna* как обращение к человеку, к которому обращены слова «*О человек!..*» (84:6);
- *la-tarkabunna* как обращение к роду людскому;
- *la-tarkabinna* как обращение к душе;
- *la-yarkabanna* понимаемое как сокращение от *la-yarkabanna-l-insān* «будет переходить человек»;

ṭabaq — это то, что соответствует (*ṭābaqa*) чему-то другому; так, например, говорят «Это не в соответствии (*bi-ṭabaq*) с тем». Отсюда покрывало называют *ṭabaq*. И состояние (*ḥāl*), соответствующее другому состоянию, называют *ṭabaq*, и от этого производны данные слова Всевышнего, которые имеют смысл: одно состояние после другого, и все эти состояния соответствуют друг другу по суровости и ужасности.

Возможно также, что *ṭabaq* — это множественное число от *ṭabaqa* в смысле «степень», тогда эти слова означают, что происходит переход от состояния к состоянию и каждое следующее состояние превосходит предыдущее в суровости.

Фрагмент 7 (20-22): Предупреждение тем, кто не верит в Коран

20. Что же с ними, что они не веруют? فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٢٠)

21. *Когда им читают Коран, они не падают ниц,*

وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ (٢١)

22. *Напротив, те, кто не уверовал, считают его ложью!*

بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ (٢٢)

Стих 20: «Что же с ними, что они не веруют?»:

Джалалайн: «Что же с ними» — с неверными; «что они не веруют» — что мешает им принять веру? какие доводы у них есть после всех имеющихся доказательств?

Табари: Всевышний говорит: Отчего же эти многобожники не принимают единобожие и не признают воскресение после смерти? Ведь Господь их поклялся, что они будут переходить из слоя в слой, а они видели воочию доказательства истинности Его единства. Ибн Зайд говорил: «не веруют» — в этот рассказ (*ḥādīh*), в эти события[59].

Ибн Касир: Что мешает им уверовать в Аллаха, посланника Его и в последний день?

Замахшари: Без комментария.

Стих 21: «Когда им читают Коран, они не падают ниц»:

Джалалайн: *lā yasjudūn* «не падают ниц» — не принимают Коран смиренно и не веруют в него из-за его неподражаемости.

Табари: Всевышний говорит: Когда читается им писание Господа их, они не принимают его смиренно и не покоряются ему. Смысл же *sujūd* мы уже разъяснили выше с приведением примеров его употребления в Коране и не будем здесь повторяться.

Ибн Касир: Когда читается им знамение Аллаха, Его слово, которое есть этот Коран, они не падают ниц, чтобы почтить и возвеличить его, выказав свое благоговение.

---

[59] Имеется в виду рассказ об эсхатологических событиях в этой суре.

Замахшари: *lā yasjudūn* «не падают ниц» — не принимают его смиренно и не покоряются ему. Рассказывают, что посланник Аллаха читал однажды (96:19): *usjud wa-qtarib «...преклони колена и приблизься!»*, и пал ниц, он и все, кто был с ним, а курайшиты захлопали в ладоши над их головами и засвистели. Тогда-то и был ниспослан этот айат.

Абу Ханифа из этого выводил обязательность коленопреклонения в данном месте. А от Ибн 'Аббаса передают, что при чтении раздела «Расчлененное» (*mufaṣṣal*)[60] нет ни одного коленопреклонения. От Абу Хурайры передают, что он совершал в данном месте коленопреклонение. Он говорил: «Клянусь Аллахом, я не совершал в данном месте коленопреклонения, пока не увидел, как посланник Аллаха преклоняет колена».

От Анаса передают: «Я молился за Абу Бакром, 'Умаром и 'Усманом, и они преклоняли колена». От ал-Хасана передают, что преклонять колена здесь не обязательно.

Ибн 'Араби: В «Сахихе» передается, что Абу Хурайра, читая «Когда небо расколется», совершил коленопреклонение. Когда же он вышел, то сообщил людям, что посланник Аллаха здесь преклонял колена.

Малик говорил, что это — не главное место, где падают ниц. Верно же, что оно к таким местам относится. Так передают мединцы, и Коран и Сунна здесь подкрепляют друг друга.

Ибн 'Араби говорил: «Когда я выступаю имамом перед людьми, я этого не читаю. Ведь если я преклоню колена, то люди будут возражать, а если не преклоню, это будет упущение с моей стороны. Поэтому я читаю это, только если молюсь один».

В этом верное подтверждение того, что заслуживающее одобрения (*ma'rūf*) может быть отвергаемым (*munkar*), а отвергаемое — заслуживающим одобрения.

---

[60] Обычно считается, что раздел «Расчлененное» (*mufaṣṣal*) охватывает собой суры 50-114, однако существовали и иные мнения. Так, Суйути приводит двадцать мнений о составе данной группы сур (см.: Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. С. 72).

Так, Пророк говорил 'Аише: «Если бы твои родичи не были совсем недавно неверными, я бы разрушил Дом и возвел бы его заново на фундаменте Ибрахима».

Вот еще пример. Наш учитель Абу Бакр ал-Фихри воздевал руки при поклоне (*rukū'*) и при последующем поднятии головы. Так следует делать по учению Малика и Шафи'и. Так же делают шииты. Пришел он как-то туда, где проходили наши занятия, как раз ко времени полуденной молитвы. Он зашел в мечеть, встал в первом ряду, а я за ним, около окна, выходящего на море, ощущая жаркое дыхание ветра. В первом ряду с ним был Абу Самана, морской командир, со своими людьми. Они ожидали начала молитвы и смотрели на корабли в гавани. Когда же шейх воздел руки при поклоне и при поднятии головы, Абу Самана сказал своим людям: «Неужели вы не видите, что среди нас человек с востока (*mashriqiyy*). Как он попал в нашу мечеть? Набросьтесь на него, убейте его и бросьте в море так, чтобы вас никто не увидел». Сердце у меня перехватило. Я сказал: «Господи помилуй! Это же первый законовед нашего времени». Они спросили: «А что же он тогда воздевает руки?» Я сказал: «Так же поступал и Пророк. Таково учение Малика, как от него передают мединцы» — и продолжал уговаривать и успокаивать их. Когда же он завершил молитву, мы пришли в один дом поблизости. Он заметил, что я в лице переменился, и спросил меня, в чем дело. Я рассказал ему, но он рассмеялся, сказав: «Что ж меня бы убили за то, что засвидетельствовано Сунной?» Я же сказал ему: «Тебе это не позволительно. Ты среди людей. Если ты так сделаешь, они бросятся на тебя, и может пролиться кровь». Он же сказал: «Оставим эту тему. Давай поговорим о чем-нибудь другом».

В верном хадисе от Абу Рафи'а говорится: «Я молился за Абу Хурайрой на вечерней молитве. Он прочел "Когда небо расколется" и преклонил колена. Когда же он закончил молитву, я сказал ему: "Абу Хурайра, это коленопреклонение, что ты совершил, мы его не делаем". Он же ответил: "Колена преклонял Абу-л-Касим[61], когда я стоял за ним, и я буду преклонять колена, пока не встречусь с Абу-л-Касимом"».

---

[61] Имеется в виду Мухаммад.

ʻУмар ибн ʻАбд ал-ʻАзиз иногда совершал в этом месте коленопреклонение, а иногда не совершал, словно он не считал его категорически обязательным.

Мы привели достоверные сведения об этом, а Аллах знает лучше.

Стих 22: «Напротив, те, кто не уверовал, считают его ложью!»:

Джалалайн: *yukadhdhibūn* «считают ложью» — воскресение и прочее.

Табари: Всевышний говорит: Напротив, те, кто не уверовал, считают ложью знамения Аллаха и то, что Он ниспослал.

Ибн Касир: Имеется в виду, что в природе их — недоверие, упрямство и нежелание принять истину.

Замахшари: «*Те, кто не уверовал*» — это указание на упомянутых выше.

Фрагмент 8 (23): Концовка второй части: Господь знает все

23. А Аллах лучше знает, что они таят.	وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ (٢٣)

Джалалайн: *yūʻūna* — множат в своих листах (своих книгах)[62] неверие, ложь и дурные дела.

Табари: Всевышний говорит: Аллах лучше знает, что таится в груди у многобожников — обвинения во лжи писанию Аллаха и Его посланнику. Подобное говорили и толкователи. Так, Муджахид говорил: «*yūʻūna* — таят (*yaktumūna*)».

Ибн Зайд говорил: «Человек хранит (*yūʻī*) имущество свое и богатство свое — это в том, а это в том. Так вот, Аллах знает,

---

[62] Имеются в виду те книги записи дел, которые упоминаются в суре.

какие дела они таят. Дела эти хранятся в сердцах. Там находятся вместе добрые и дурные дела. Сердца — это вместилища (*wiʿā*) всех дел, добрых и дурных. Он же знает все, что они таят и что они скрывают. Он знает о вас то, чего не знает никто, как по поводу Корана, так и чего-то иного. Бойтесь же Аллаха и не примешивайте к достойным делам какие-то дурные, которые все испортят».

Катада говорил: «*yūʿūna* "таят" — в груди».

Ибн Касир: Муджахид и Катада говорили: «*yūʿūna* — таят (*yaktumūna*) в груди».

Замахшари: *yūʿūna* — то, что собирают в груди и таят там — неверие, зависть, злобу и ненависть, либо же те дурные дела, что собирают они в своих листах, припасая себе разные виды наказания.

Фрагмент 9 (24-25): Концовка суры: Наказание и награда

24. *Обрадуй же их наказанием мучительным,*	فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢٤)
25. *Кроме тех, кто уверовал и творил благие деяния — им награда неисчислимая!*	إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٢٥)

Стих 24: «Обрадуй же их наказанием мучительным»:

ЛЕКСИКА: Корень *b-sh-r* встречается в Коране часто, причем образует в нем несколько семантических гнезд. В данном случае употреблен глагол *bashshara* в значении «обрадовать, нести благую весть, благовествовать», образующий единое смысловое поле со словами *bushrā* «благая весть», *bashīr* или *mubashshir* «благовествующий, несущий благую весть». Семантика этого словарного гнезда близка к семантике слова «евангелие», которое в буквальном переводе с греческого значит «благая, радостная весть». Контексты, в которых употребляются упомянутые слова, образуют две большие группы.

В первой из них речь идет о благой вести о рождении потомка, сына, наследника, преемника. Эта весть дается Ибрахиму или его жене (15:53-55; 11:69, 71, 74; 29:31; 37:101, 112; 51:28), Закарии — о рождении Йахйи (3:39; 19:7), Марйам — о рождении ‘Исы (3:45)[63].

Вторая группа контекстов выражает мысль о том, что Аллах, или Его откровение, или писание, или пророк, кому оно дадено, несет радостную весть верующим праведникам о райском блаженстве или о помощи им в этом мире (2:25, 97, 155, 223; 3:126; 8:10; 9:21, 112; 10:2, 64, 87; 16:89, 102; 17:9; 18:2; 19:97; 22:34, 37; 27:2; 33:47; 36:11; 39:17; 42:23; 46:12; 57:12; 61:13).

Соответственно, пророк (точнее, все пророки) выступает в двух ипостасях: как благовестник, несущий радостную весть (*bashīr* или *mubashshir*) одним, и как вестник, несущий грозное предупреждение (*nadhīr* или *mundhir*) другим. В большинстве контекстов эти два слова стоят рядом, образуя пару (2:119, 213; 4:165; 5:19; 6:48; 7:188; 11:2; 17:105; 18:56; 25:56; 33:45; 34:28; 35:24; 48:8)[64].

Иными словами, словарное гнездо это имеет в большинстве контекстов положительный смысл, и соотнесено оно с верующими праведниками. В одном контексте прямо сказано, что благой вести в Судный день для неверующих не будет (25:22).

Однако в нескольких контекстах, где речь идет о грешниках или лицемерах, глагол *bashshara* употреблен совсем иначе, в словосочетании «*обрадовать мучительным наказанием*», как в нашем айате (3:21; 4:137; 9:3, 34; 31:7; 45:8; 84:24). Это не прямое, а образное употребление слова, когда оно несет в себе явно противоположный исходному смысл[65].

---

[63] Ср. праздник Благовещения, отмечаемый христианами. В одном кораническом контексте (16:58, 59) говорится о негативной реакции бедуинов-язычников на радостную весть о рождении девочки.

[64] В одном случае это сказано о Коране (41:4).

[65] Суйути в «Совершенстве в коранических науках», со ссылкой на Саккаки, говорит, что слово здесь употреблено в метафорическом смысле (*majāz*), и называет эту разновидность приема — «обозначение чего-либо именем его противоположности» (см.: Суйути. Вып. 6. Гл. 52 (в печати)).

Можно заметить, что Ибн Касир и Суйути в своем толковании стараются затушевать этот яркий образный смысл, передавая значение глагола через нейтральное слово *akhbara* «сообщать».

Джалалайн: «обрадуй же их» — сообщи (*akhbir*) им; *alīm* «болезненным» — *mu'lim* «мучительным».

Табари: Всевышний говорит: Обрадуй, Мухаммад, этих считающих ложью знамения Аллаха, ожидающих их от Аллаха наказанием мучительным и болезненным.

Ибн Касир: Сообщи (*akhbir*) им, Мухаммад, что Аллах уготовал им мучительное наказание.

Замахшари: Без комментария.

Стих 25: «Кроме тех, кто уверовал и творил благие деяния — им награда неисчислимая!»:

ЛЕКСИКА: Выражение *ajrun ghayr mamnūn* «награда неисчислимая» встречается в Коране четыре раза (41:8; 68:3; 84:25; 95:6), причем слово *mamnūn* употребляется только в этом выражении.

Джалалайн: *ghayr mamnūn* — неиссякаемая и неурезаемая, которую у них никто не отнимет.

Табари: Всевышний говорит: «кроме тех, кто уверовал» — кроме тех, кто покаялся и был искренен в признании единства Его и пророчества пророка Его Мухаммада и в воскресении после смерти;

«и творил благие деяния» — кто исполнял заповеди Аллаха и избегал того, что Аллах сделал для него запретным;

ghayr mamnūn — награда неисчислимая и неумаляемая. Это же говорили и толкователи. Так, Ибн 'Аббас говорил: «*ghayr mamnūn* — неумаляемая (*ghayr manqūṣ*)». Муджахид говорил: «*ghayr mamnūn* — неисчислимая (*ghayr maḥsūb*)».

Конец толкования суры «Когда небо расколется».

Ибн Касир: «кроме тех, кто уверовал и творил благие деяния» — это оборот исключения, и сказанное ранее на тех, кто упо-

мянут в нем, не распространяется (*istithnā' munqaṭi'*). То есть тем, кто уверовал сердцем и совершал добрые дела своими руками, тому в обители мира иного награда неисчислимая.

Ибн 'Аббас говорил: «*ghayr mamnūn* — это значит “неумаляемая” (*ghayr manqūṣ*)».

Муджахид и ад-Даххак говорили: «*ghayr mamnūn* — неисчислимая (*ghayr maḥsūb*)».

Смысл их слов, что она — неурезаемая (*ghayr maqṭū'*). Подобно этому Всевышний сказал (11:108): «*...наградой не отсеченной (ghayr majdhūdh)*».

Судди говорил: «Кто-то говорил, что *ghayr mamnūn* значит “неумаляемая”, а кто-то говорил, что это значит “*не дарованная им (ghayr mamnūn 'alayhim)*”[66], и это последнее утверждение оспаривалось многими, ведь Аллах, велик Он и славен, осыпает дарами (*minna*) обитателей рая во всякое время, во всякое мгновение. Они ведь и вошли туда благодаря Его щедрости и милости, а не по своим делам только. Им от Него дары вечные постоянные. Слава Ему Одному всегда. Поэтому они и восхваляют и прославляют Его, и последняя их молитва — это “Слава Аллаху, Господу миров”».

Конец толкования суры «Раскалывание», а Аллаху слава и благодарность.

Замахшари: «*кроме тех, кто уверовал*» — это оборот исключения, и сказанное ранее на тех, кто упомянут в нем, не распространяется (*istithnā' munqaṭi'*).

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Расколется”, того Аллах избавит от получения книги его из-за спины».

---

[66] Другими словами, согласно этому толкованию верующий праведник получает то, что он заслужил своими делами, а не то, что ему даровано.

СУРА № 85
«СОЗВЕЗДИЯ»[1]

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура раннемекканская. Обстоятельств ниспослания к этой суре нет.

Место суры в своде: С точки зрения длины оно выглядит следующим образом:

№ 84 — 108 слов, 446 харфов;

№ 85 — 109 слов, 470 харфов;

№ 86 — 61 слово, 254 харфа.

Можно заметить резкое падение длины в следующей суре, и далее все остальные суры значительно короче. Исключение составляет только сура «Заря» (№ 89), которая даже превосходит данную суру по длине.

Объясняя соседство двух сур в своде, Суйути указывает те же два момента, которые мы уже отметили выше: «небесный» зачин и соотношение длины сур: «Суры "Созвездия" (№ 85) и "Ночной путник" (№ 86) близки друг другу. Поэтому они поставлены

---

[1] Слово *burūj* встречается в Коране четыре раза, в двух совершенно разных значениях: один раз — в своем буквальном значении «башни» (4:78), три раза — в образном значении «созвездия», то есть «башни на небе» (15:16; 25:61; 85:1), которое закрепилось за ним вплоть до настоящего времени. Мы выбираем именно это значение для перевода, поскольку ассоциация с (4:78) практически ничего не добавляет к пониманию смысла текста. Данный же перевод подчеркивает тот факт, что сура входит в группу рядом стоящих сур, в начале которых упоминается небо или небесные явления (№ 81, 82, 84, 85, 86).

рядом. Первая из них стоит впереди, потому что она длиннее. Они упомянуты после "Раскалывания" (№ 84), потому что в начале всех этих сур[2] есть указание на небо. В хадисе упомянуты *samāwāt* "небеса". Так названы эти четыре суры, подобно тому, как в другом случае говорят *musabbiḥāt*[3]. Этот хадис приводит имам Ахмад в "Муснаде" от Абу Хурайры. В нем говорится, что Пророк повелел читать в ночную молитву (*'ishā'*) "*samāwāt*", то есть четыре суры[4], которые открываются упоминанием неба»[5].

Ибн Касир вторит Суйути в начале комментария к данной суре: «Имам Ахмад передавал от Абу Хурайры, что посланник Аллаха читал во время второй ночной молитвы (*'ishā'*) суры 85 и 86. Он же передавал от Абу Хурайры, что посланник Аллаха повелел читать "*samāwāt*" "небеса" во время ночной молитвы (*'ishā'*). Этот хадис передавал только Ахмад»[6].

Композиция суры: Она выглядит следующим образом. В изначально целостный текст, возможно, данный целиком в едином ниспослании, скрепленный единой рифмой на *d*[7], сделаны вставки, отмеченные иной рифмовкой и, вероятно, ниспосланные отдельно.

---

2 Здесь, вероятно, речь идет о трех сурах (№ 84-86), но далее, со ссылкой на хадис, упоминаются четыре суры.

3 Это суры 57, 59, 61, 62, 64, к которым некоторые ученые, например Суйути, добавляют еще суры 17 и 87. Они названы так потому, что все они начинаются с формулы, где ключевым является выражение *sabbaḥa* (или *yusabbiḥu*) *li-llāh* «Хвалит Аллаха...». Речь идет о следующих зачинах — 17:1 (*subḥān alladhī...*); 57:1; 59:1; 61:1 (во всех трех зачинах — *sabbaḥa li-llāhi*); 62:1; 64:1 (в обоих зачинах — *yusabbiḥu li-llāhi*); 87:1 (*sabbiḥ isma rabbika*).

4 По контексту речь может идти о сурах (№ 82, 84-86).

5 См.: Суйути. Тансук ас-дурар фи танасуб ас-сувар. С. 135.

6 Можно заметить, что в самом хадисе точно не определено, сколько сур входит в упоминаемую группу «Небеса»: 3, 4 или даже 5 (если добавить суру 81). Ибн Касир специально не оговаривает количество сур, Суйути же вполне определенно говорит о четырех сурах.

7 Единственное исключение — первый айат, имеющий иную рифму, однако этот прием рифмовки, маркирующий начало текста, характерен для техники садж'а.

В окончательной структуре суры этот изначальный текст оказывается разбитым на два больших фрагмента: айаты 1-9 и 12-18. Однако по смыслу этот текст содержит три части:

- айаты 1-7 — угроза «людям рва», противостоящим верующим;
- айаты 8-9 и 12-16 — гимн всемогуществу Господа;
- айаты 17-18 — угрожающее напоминание о том, как были наказаны не уверовавшие народы в прошлом.

Вставки окончательно достраивают композиционный план коранической проповеди. Две из них выполняют функции обобщающих, итоговых сентенций (85:10-11 и 85:19-20). Третья, являющаяся концовкой суры (85:21-22), подтверждает истинность коранического откровения, то есть тем самым верность и непреложность сказанного в суре[8].

Таким образом, итоговая композиция суры такова:

Часть 1 (1-9):

- Фрагмент 1 (1-3) — Клятвенный зачин (рифма: **j** — d — d)
- Фрагмент 2 (4-8) — Угроза наказания для «людей рва» (рифма: d — d — d — d — d)
- Фрагмент 3 (9) — Всемогущество Господа (рифма: d)[9]

Вставка 1 (10-11) — Два итога (рифма: **q** — **r**)

Часть 2 (12-18):

- Фрагмент 4 (12-16) — Всемогущество Господа (рифма: d — d — d — d — d)
- Фрагмент 5 (17-18) — Исторический урок (рифма: d — d)

---

[8] Подобную функцию — подтверждения истинности коранического откровения — выполняла в предыдущей суре ее вторая часть, оформленная как структурно завершенный текст.

[9] Строго говоря, восхваление Господа начинается с конца предыдущего, восьмого айата, поэтому можно сказать, что граница между этими фрагментами размыта, что можно рассматривать айат (85:9) как завершение фрагмента о «людях рва».

Вставка 2 (19-20) — Угроза неверующим (рифма: **b** — ṭ)

Вставка 3 (21-22) — Истинность откровения (рифма: d — ẓ)

Два момента в оформлении начал айатов суры обращают на себя внимание.

Первый момент — три айата подряд начинаются с частицы *inna*, которая маркирует начало самостоятельного высказывания, синтаксически и в смысловом отношении не примыкающего к предшествующему тексту. Это два айата центральной вставки (85:10 и 11) и следующий за ними айат (82:12), открывающий вторую часть суры. Другими словами, синтаксически подчеркнута смысловая и композиционная отдельность центральной вставки.

Второй момент — две конечные вставки начинаются с частицы *bal*, о синтаксической и композиционной функции которой мы говорили в комментарии к предшествующим сурам не раз. Можно сказать, что отдельность и этих двух вставок тоже подчеркнута синтаксически.

В первой части есть скрепляющий ее воедино лейтмотив. Это четырехкратный повтор производных от глагола *shahida* «свидетельствовать, быть свидетелем»: *shāhid* и *mashhūd* (85:3), *shuhūd* (85:7), *shahīd* (85:9).

Во второй половине суры восхваление Господа и Корана скреплены повтором слова *majīd* «славный» (85:15 и 21).

2 — КОММЕНТАРИЙ

Часть 1 (1-11)

Фрагмент 1 (1-3): Клятвенный зачин

1. Клянусь небом в созвездиях,	وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (١)
2. И днем обещанным,	وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ (٢)
3. И свидетелем и засвидетельствованным.	وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ (٣)

Стих 1: «Клянусь небом в созвездиях»:

Большинство комментаторов согласно в том, что слово *burūj* обозначает в данном контексте (как и в большинстве других коранических контекстов, см. выше) звезды (*nujūm*) или светила (*kawākib*). Более того, Суйути в Джалалайн, Табари и Ибн Касир утверждают, что речь идет о 12 зодиакальных созвездиях.

Второе по частотности упоминаний и авторитетности толкование, восходящее к Ибн ʻАббасу, объясняет «башни в небе» как «дворцы (*quṣūr*) в небе». В силу краткости объяснений не совсем понятно, что имеется в виду: «дворцы», построенные из звезд, то есть созвездия (тогда это толкование всего лишь иная формулировка первого толкования), или что-то иное, например воздушные замки, которые обычно понимаются как построения из туч. Замахшари, склоняющийся к этому толкованию, видит в нем некий образ, судя по всему, обозначающий те же звезды или созвездия.

Иные толкования, насколько можно судить по их упоминаниям в тафсирах, большого распространения не получили.

Джалалайн: *burūj* — светила (*kawākib*), то есть двенадцать башен (созвездий), которые выступают вперед для различения (*furqān*)[10].

Табари: Абу Джаʻфар говорит, что это клятва тем, что указано, и далее продолжает: Толкователи расходились во мнениях относительно того, что значит *burūj* в этом контексте.

- Одни говорили, что имеются в виду замки (*quṣūr*) в небесах, полагая, что *burūj* значит *quṣūr*. Так утверждал Ибн ʻАббас, говоривший о замках в небесах.
- Другие утверждали, что имеются в виду светила (*kawākib*). Передают, что когда ад-Даххаку сказали по поводу этих слов, что есть люди, которые утверждают, что это замки в небесах, он ответил: «Да нет, это светила».

---

[10] Имеются в виду 12 созвездий зодиакального круга, по которому проходят видимые пути Солнца, Луны и планет, см. ниже.

- Иные утверждали, что имеются в виду звезды (*nujūm*)[11]. Так утверждали Муджахид, Ибн Аби Нуджайх, Катада.
- Иные утверждали, что имеется в виду небо, несущее песок и воду[12]. Так говорил Суфйан ибн Хусайн.

По моему мнению, правильнее всего сказать, что речь идет о небе и фазах (*manāzil*) солнца и луны на нем, ведь *burūj* — это множественное число от *burj* и обозначает жилища (*manāzil*), поднятые высоко над землей. О них говорится (4:78): «*...даже если бы вы были в башнях воздвигнутых...*» И здесь тоже речь идет о *manāzil*, поднятых высоко над землей. Всего их двенадцать. Луна проходит каждое созвездие (*burj*) за два и одну треть дня. Всего получается 28 фаз, или стоянок. Затем она скрывается на два дня. Солнце же проходит каждое созвездие за месяц.

Ибн Касир: Всевышний клянется небесами и его «башнями» (*burūj*), то есть большими звездами, как мы говорили выше, в толковании (25:61): «*Благословен тот, который устроил в небе созвездия (burūj) и устроил там светильник и сияющий месяц*».

Ибн ‘Аббас[13], Муджахид, ад-Даххак, ал-Хасан, Катада, Судди говорили: «*burūj* — это звезды (*nujūm*)».

От Муджахида также передавали: «Это сторожевые башни».

Йахйа ибн Рафи‘ говорил: «*burūj* — это замки (*quṣūr*) в небе».

Ал-Минхал ибн ‘Амр говорил: «Это некие красивые создания (*khalaq ḥasan*)»[14].

Ибн Джарир избрал толкование, говорящее, что это фазы луны и солнца, то есть двенадцать созвездий (*burj*). Солнце проходит

---

[11] Судя по всему, объяснение «башен» как звезд или как светил есть всего лишь разные формулировки одного мнения. Во всяком случае, Ибн Касир и Замахшари говорят только о звездах, а Суйути — только о светилах, но имеют в виду они одно и то же.

[12] Имеется в виду, что небо несет песчаные бури и дождь.

[13] Можно заметить, что Табари и Ибн Касир ссылаются на Ибн ‘Аббаса в подтверждение разных точек зрения.

[14] Фактически ал-Минхал отказывается от конкретного объяснения того, что такое «башни в небе».

каждую фазу за месяц, а луна — за два с третью дня. Для луны получается 28 стоянок, а потом она на два дня скрывается.

Замахшари: Это двенадцать башен (*burūj*) в небе, то есть, образно говоря, дворцов в небе. Говорили: «*burūj* — это звезды, которые являются фазами (*manāzil*) луны». Говорили: «Это большие звезды, которые названы башнями потому, что они очень заметные».

Стих 2: «И днем обещанным»:

Джалалайн: День обещанный — день воскресения.

Табари: Всевышний говорит, что Он клянется днем, который Он обещал Своим рабам, тем днем, когда Он вынесет приговор им. Это день воскресения. То же говорили и толкователи.

Есть также предание от посланника Аллаха: Абу Хурайра передавал: Посланник Аллаха сказал: «День обещанный — это день воскресения». Предание от посланника Аллаха передавал также Абу Малик ал-Аш'ари. Сам Абу Хурайра говорил то же, и Йунус, и ал-Хасан, и Катада, и Ибн Зайд.

Ибн Касир: Ибн Аби Хатим передавал от Абу Хурайры, что посланник Аллаха сказал: «День обещанный — это день воскресения». Ибн Джарир передавал это же от Абу Малика ал-Аш'ари.

Замахшари: День обещанный — это день воскресения.

Стих 3: «И свидетелем и засвидетельствованным»:

Формулировка этого айата крайне неопределенная, поэтому разброс мнений относительно его смысла очень широкий. Более всего в этом смысле отличается Замахшари.

Однако в поддержку главного толкования (свидетель — пятница, засвидетельствованное — день 'Арафата) приводится подтверждающий его хадис, точнее, ряд хадисов, поскольку формулировки довольно сильно различаются. Это обстоятельство и объясняет его доминирование. Так, Ибн Касир приводит мнение Багави,

который говорил: «Большинство же сходятся на том, что свидетель — это пятница, а засвидетельствованное — это день ‘Арафата».

Отметим, что и в подтверждение противоположного мнения (пятница — это засвидетельствованное) тоже приводится хадис от Абу-д-Дарда’.

Все приводимые хадисы направлены на то, чтобы выделить и превознести, прежде всего, пятницу. Однако, насколько можно судить по комментариям, существовали сомнения в подлинности и надежности приводимых хадисов, причем более надежными, кажется, были самые краткие формулировки. Так, Ибн Касир указывает на изъяны в некоторых иснадах, а Ибн ‘Араби высказывается прямо: «Верного хадиса, указывающего, что конкретно имеется в виду, нет».

Нередко в толковании данного айата используется ссылка на параллельные места в Коране, причем круг привлекаемых айатов весьма широк. Так, в подтверждение того, что засвидетельствованное — день воскресения, приводится айат (11:103). В подтверждение того, что свидетель — это Мухаммад, приводится айат (4:41). В подтверждение того, что под свидетелем имеются в виду Мухаммад и верующие, приводится айат (2:143). В подтверждение того, что свидетель — это сам Аллах, приводится формула, неоднократно повторяющаяся в Коране (4:166; 10:29; 13:43; 17:96; 29:52; 46:8; 48:28)[15]. И даже в подтверждение такой экзотической точки зрения, что речь идет об ‘Исе и его общине, находится параллельный айат (5:117).

Не удивительно поэтому, что многие приходят к выводу, что точно установить, что именно имеется в виду, невозможно.

Табари: По нашему же мнению, правильно сказать, что Аллах поклялся свидетелем и засвидетельствованным, но не сообщил нам, каким именно свидетелем и чем именно засвидетельствованным. Все же названное учеными вполне может быть тем, что упомянуто в айате.

---

[15] Данное толкование исходит из того, что слова *shāhid* и *shahīd* являются синонимами и относятся к одному и тому же объекту — Аллаху, тем более что в (85:9) тоже говорится об Аллахе как свидетеле.

Ибн ‘Араби: Поэтому предпочтительно считать, что это относится ко всем свидетелям и всему засвидетельствованному. Засвидетельствованное (*mashhūd*) же следует относить ко всему, чем засвидетельствовано (*mashhūd bihi*), что засвидетельствовано (*mashhūd ‘alayhi*) и относительно чего это засвидетельствовано (*mashhūd fīhi*). Таковы варианты управления глагола. Все это допустимо и возможно как по языковому употреблению, так и по смыслу. Из этого основания делай умозаключение и считай, что это передает обобщенный смысл.

Джалалайн: «*свидетель*» — день пятница; «*засвидетельствованное*» — день ‘Арафата.

Так эти три дня[16] были истолкованы в хадисе: «Первый — обещан, второй — свидетельствует делами, совершенными в этот день, третий — засвидетельствован людьми и ангелами».

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно смысла этого.

- Одни говорили: свидетель — это пятница, а засвидетельствованное — это день ‘Арафата.

Так утверждали Абу Хурайра, ал-Хасан, ‘Али, Ибн ‘Аббас, Катада, Ибн Зайд.

От Абу Хурайры передавали, что это же говорил посланник Аллаха.

От Са‘ида передавали, что посланник Аллаха сказал: «Господин дней — пятница. Это свидетель, а засвидетельствованное — это день ‘Арафата».

От Абу Хурайры передавали также, что Пророк сказал: «Засвидетельствованное — это день ‘Арафата, а свидетель — это пятница. Есть в пятницу такой час. Если повезет верующему, то чего бы доброго он ни попросил у Аллаха, Тот ему внемлет. От какого бы зла он ни просил защитить, Он его защитит».

Абу Малик ал-Аш‘ари передавал: Посланник Аллаха сказал: «Свидетель — это пятница, а засвидетельствованное — это день ‘Арафата. Пятница — это лучшее от Аллаха для нас».

---

16 Суйути имеет в виду этот и предшествующий айаты.

Са'ид ибн ал-Мусаййаб говорил: «Господин дней — пятница. Это свидетель».

- Другие говорили: свидетель — это Мухаммад, а засвидетельствованное — это день воскресения.

Это говорил Ибн 'Аббас, а потом прочел (11:103): «...*Это — день, для которого собраны будут люди, и это день засвидетельствованный (mashhūd)*».

Передают, что некий человек спросил ал-Хасана ибн 'Али об этом айате, а он сказал: «А ты спрашивал кого-нибудь до меня?» Тот отвечал: «Да, я спрашивал Ибн 'Умара и Ибн аз-Зубайра, и они сказали: "Это день закалывания (*dhabḥ*) и пятница"». Он сказал: «Нет, свидетель — это Мухаммад» — и прочел (4:41): «*И как будет, когда Мы придем от каждой общины со свидетелем и придем с тобой как свидетелем против этих?*» Потом продолжал: «А засвидетельствованное — это день воскресения» — и прочел (11:103): «...*Это — день, для которого собраны будут люди, и это день засвидетельствованный*».

И в другой передаче от ал-Хасана ибн 'Али передавали: «Свидетель — это Мухаммад, а засвидетельствованное — день воскресения».

От Са'ида ибн ал-Мусаййаба передавали: «Засвидетельствованное — это день воскресения».

- Иные говорили: свидетель — это человек, а засвидетельствованное — день воскресения[17].

Муджахид говорил: «Свидетель — это сын Адама, а засвидетельствованное — день воскресения». Это же передавали от 'Икримы.

В другой передаче Муджахид говорил: «Свидетель — человек (*insān*), а засвидетельствованное — день воскресения». Это же передавали от Ибн Аби Нуджайха.

---

[17] В этом толковании выбрано иное возможное значение слова *shāhid* — свидетель как тот, кто видит что-то воочию, является свидетелем чего-то, а не как тот или то, кто или что свидетельствует о чем-то, выступает свидетелем.

От ад-Даххака передавали, что он говорил: «Свидетель — это человек, а засвидетельствованное — это день воскресения. Аллах сказал (11:103): “*...это день засвидетельствованный*”».

- Иные говорили: свидетель — Мухаммад, засвидетельствованное — пятница.

‘Икрима говорил: «Свидетель — Мухаммад, а засвидетельствованное — пятница. Об этом Его слова (4:41): “*И как будет, когда Мы придем от каждой общины со свидетелем и придем с тобой как свидетелем против этих?*”»

- Иные говорили: свидетель — это Аллах, а засвидетельствованное — день воскресения. Так говорил Ибн ‘Аббас.
- Иные говорили: свидетель — день жертвоприношения (*aḍḥa*), а засвидетельствованное — день ‘Арафата.
- Иные говорили: свидетель — это день ‘Арафата, а засвидетельствованное — пятница.
- Иные говорили, что засвидетельствованное — это пятница. Это же передавали от посланника Аллаха.

Абу-д-Дарда’ передавал, что посланник Аллаха говорил: «Больше молитесь в пятницу. Это — день засвидетельствованный (*mashhūd*). О нем свидетельствуют ангелы».

По нашему же мнению, правильно сказать, что Аллах поклялся свидетелем и засвидетельствованным, но не сообщил нам, каким именно свидетелем и чем именно засвидетельствованным. Все же названное учеными вполне может быть тем, что упомянуто в айате.

Ибн Касир: Комментаторы высказывали разные мнения.

Ибн Аби Хатим передавал от Абу Хурайры: Посланник Аллаха сказал: «Свидетель — это пятница. Не восходило солнце и не закатывалось в день лучше, чем пятница. Есть в пятницу час. Если повезет верующему, то что бы доброго он ни попросил в тот час у Аллаха, Тот ему внемлет, от какого бы зла он ни просил защитить, Он его защитит. Засвидетельствованное — это день ‘Арафата».

Это же передается со слабым иснадом. Это предание передавали также как приостановленное (*mawqūf*) на Абу Хурайре, и это более вероятно.

Имам Ахмад передавал с разными иснадами от того же Абу Хурайры то с возведением слов к Пророку, то без него: «Свидетель — это пятница, а засвидетельствованное — это день воскресения».

Имам Ахмад передавал еще от Абу Хурайры: «Свидетель — это пятница, засвидетельствованное — это день ʻАрафата, а обещанное (*maw'ūd*) — это день воскресения».

Ибн Джарир передавал от Абу Малика ал-Ашʻари, что посланник Аллаха сказал: «День обещанный — это день воскресения. Свидетель — это пятница, а засвидетельствованное — это день ʻАрафата, который Аллах припас для нас»[18].

Ибн Джарир передавал также от Саʻида ибн ал-Мусаййаба, что посланник Аллаха сказал: «Господин дней — пятница. Это свидетель, а засвидетельствованное — это день ʻАрафата». Однако это отпущенный (*mursal*)[19] хадис из числа отпущенных преданий от Саʻида ибн ал-Мусаййаба.

Ибн Джарир передавал также, что Ибн ʻАббас сказал: «Свидетель — это Мухаммад, а засвидетельствованное — это день воскресения», а потом прочел (11:103): «*...Это — день, для которого собраны будут люди, и это день засвидетельствованный (mashhūd)*».

Ибн Джарир рассказывал еще: Передают, что некий человек спросил ал-Хасана ибн ʻАли об этом айате, а он сказал: «А ты спрашивал кого-нибудь до меня?» Тот отвечал: «Да, я спрашивал Ибн ʻУмара и Ибн аз-Зубайра, и они сказали: "Это день закалывания (*dhabḥ*) и пятница". Он сказал: «Нет, свидетель — это

---

[18] Ибн Джарир ат-Табари приводит этот хадис от Абу Малика ал-Ашʻари в толковании на предшествующий айат, цитируя только первое предложение, см. выше.

[19] Термин *мурсал* «отпущенный» обозначает хадис, иснад которого доведен только до какого-то известного передатчика из поколения последователей, то есть ученых, которые непосредственно не общались с Пророком и сами слышать высказывание из его уст не могли, а промежуточное звено между ним и Пророком не упомянуто (см.: Пособие по терминологии хадисов. М., 2007. С. 56–60).

Мухаммад» — и прочел (4:41): «*И как будет, когда Мы придем от каждой общины со свидетелем и придем с тобой как свидетелем против этих?*» Потом продолжал: «А засвидетельствованное — это день воскресения» — и прочел (11:103): «*...Это — день, для которого собраны будут люди, и это день засвидетельствованный*». Это же говорил ал-Хасан ал-Басри.

Суфйан ас-Саури передавал от Са'ида ибн ал-Мусаййаба, что засвидетельствованное — это день воскресения.

Муджахид, 'Икрима и ад-Даххак говорили: «Свидетель — это сын Адама, а засвидетельствованное — день воскресения».

От 'Икримы еще передают, что свидетель — это Мухаммад, а засвидетельствованное — это пятница.

'Али ибн Аби Талха передавал от Ибн 'Аббаса: «Свидетель — это Аллах, а засвидетельствованное — это день воскресения».

Ибн Аби Хатим передавал через Муджахида от Ибн 'Аббаса: «Свидетель — это человек, а засвидетельствованное — это пятница». Так передавал Ибн Аби Хатим.

Ибн Джарир передавал через Муджахида от Ибн 'Аббаса: «Свидетель — это день 'Арафата, а засвидетельствованное — это день воскресения».

От Ибн 'Аббаса через Суфйана ас-Саури также передавали: «День закалывания (*dhabḥ*) и день 'Арафата», то есть свидетель и засвидетельствованное.

Ибн Джарир еще говорил: «Иные говорили, что засвидетельствованное — это пятница. Об этом передавали со слов Абу-д-Дарда', что посланник Аллаха говорил: "Больше молитесь в пятницу. Это — день засвидетельствованный (*mashhūd*). О нем свидетельствуют ангелы"».

От Са'ида ибн Джубайра передавали, что он сказал: «Свидетель — это Аллах», а потом прочел (4:166): «*...Довольно Аллаха как свидетеля (shahīd)*»[20]. Потом же добавил:

---

[20] Эта фраза довольно частотна в Коране. Кроме названного первого контекста, она встречается еще 6 раз (10:29; 13:43; 17:96; 29:52; 46:8; 48:28). Можно заметить, что лексически данная формула ближе к айату (85:9), где употреблено то же слово, причем как эпитет Аллаха, чем к данному айату, где форма слова — иная: *shāhid*.

«А засвидетельствованное — мы». Так передавал Багави, который говорил: «Большинство же сходятся на том, что свидетель — это пятница, а засвидетельствованное — это день ʻАрафата»[21].

Замахшари: Имеется в виду, что Он клянется свидетелем в день воскресения и засвидетельствованным в этот день. Под «свидетелем» подразумеваются те, кто будут свидетелями этого дня, то есть все творения, а под «засвидетельствованным» — те чудеса, которые будут происходить в этот день.

Объяснений неопределенного состояния обоих имен может быть два[22]:

- Это либо объяснение, которое я приводил в связи с айатом (81:14): *«Узнает душа, что она приготовила»*. Иными словами, в этих словах имеется в виду: «Сколь же велико будет число свидетелей и всего засвидетельствованного».
- Либо здесь указание на неопределенность характеристики. То есть имеется в виду: «Не исчерпать описания свидетелей и засвидетельствованного».

Высказывания комментаторов об этом айате противоречивы.

Говорили, что свидетель и засвидельствованное — это Мухаммад и день воскресения.

Говорили, что это ʻИса и его община, на основании слов (5:117): *«...Я был свидетелем (shahīd) о них, пока пребывал среди них...»*[23]

---

[21] Можно заметить, что в толковании данного айата Ибн Касир почти полностью опирается на комментарий Табари.

[22] Только Замахшари обращает внимание на то, что в этом айате оба слова, в отличие от двух предыдущих, стоят в неопределенном состоянии, а значит, могут иметь не конкретный, а обобщенный смысл, что вполне согласуется с мнением Табари и Ибн ʻАраби.

[23] Опять мы видим, что контекст, где употреблено слово *shāhid*, толкуется через контекст, где стоит слово *shahīd*, употребленное в данной суре не в этом айате, а в айате (85:9).

Говорили, что это община Мухаммада и все прочие общины[24].

Говорили, что это день водопоя (*tarwiya*)[25] и день ‘Арафата.

Говорили, что это день ‘Арафата и пятница.

Говорили, что это черный камень[26] и паломники.

Говорили, что первое — это дни и ночи[27], а второе — сыны человеческие[28].

От ал-Хасана передают: «Каждый день, когда приходит, возглашает: “Я новый день, я свидетель всего, что совершат. Пользуйся мной, а когда закатится солнце, ты не увидишь меня вплоть до дня воскресения”».

Говорили, что это хранители (*ḥafaẓa*)[29] и сыны человеческие.

Говорили, что это пророки и Мухаммад, да благословит их всех Аллах и приветствует»[30].

Ибн ‘Араби: Есть два вопроса:

1) *shāhid* — это действительное причастие от глагола *shahida* «свидетельствовать, быть свидетелем», а *mashhūd* — страдательное причастие от него. Верного хадиса, указывающего, что конкретно имеется в виду, нет. Поэтому предпочтительно считать, что это относится ко всем свидетелям и всему засвидетельствованному.

Малик передавал от Пророка, что он по поводу этих слов сказал: «Свидетель — это пятница, а засвидетельствованное — это день ‘Арафата».

От Ибн ‘Аббаса передают, что он сказал: «Свидетель — это Мухаммад». Но тогда верно, что и ангелы, и верующие, и черный

---

24 Основание для такого утверждения — айат (22:78): «...*чтобы посланник был свидетелем о вас, а вы были свидетелями о людях*...»

25 Имеется в виду девятый день месяца зу-л-хиджжа, в который совершается хаджж, когда паломники обильно пьют воду, готовясь к стоянию на горе ‘Арафат.

26 Имеется в виду камень, вделанный в один из углов Ка‘бы, являющийся объектом поклонения во время паломничества.

27 То есть время или ход времени, свидетель всего происходящего на земле.

28 Имеются в виду дела человеческие, которые хранит и фиксирует время.

29 Имеются в виду ангелы, записывающие и сохраняющие дела людские, см. (82:10-12).

30 Можно заметить, что спектр толкований, приводимых Замахшари, значительно отличается от тех, что приводят прочие комментаторы.

камень могут быть свидетелями. Засвидетельствованным может быть человек, а тем, относительно чего дано свидетельство, может быть пятница, день ʻАрафата, день закалывания (*yawm an-naḥr*), дни всех обрядов (*manāsik*), день воскресения. Невозможно установить точно без надежного предания.

2) Если свидетелем является Аллах, то мы разъяснили это в другом месте[31], а если — Посланник и верующие, то Всевышний сказал: «*...чтобы вы были свидетелями о людях, а Посланник был о вас свидетелем*» (2:143). Если же вы изучите хадисы, то увидите, что об этом много сказано в преданиях, принимаемых общиной.

Засвидетельствованное (*mashhūd*) же следует относить ко всему, чем засвидетельствовано (*mashhūd bihi*), что засвидетельствовано (*mashhūd ʻalayhi*) и относительно чего засвидетельствовано (*mashhūd fīhi*). Таковы варианты управления глагола. Все это допустимо и возможно как по языковому употреблению, так и по смыслу. Из этого основания делай умозаключение и считай, что это передает обобщенный смысл.

Фрагмент 2 (4-8): Угроза наказания для «людей рва»

4. *Да сгинут люди рва,*	قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ (٤)
5. *Огня с растопкой.*	النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ (٥)
6. *Вот они сидят над ним,*	إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ (٦)
7. *Свидетели того, что творят с верующими.*	وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ (٧)
8. *Они вымещали им только за то, что те уверовали в Аллаха Великого Достохвального.*	وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (٨)

[31] Автор не дает точной отсылки.

Стих 4: «*Да сгинут люди рва*»:

На стыке первого и второго фрагментов возникает синтаксическая проблема, с которой мы уже сталкивались в комментарии к суре 79[32]. Дело в том, что конструкция с оборотом клятвы состоит из двух частей: 1) собственно клятвы (*qasam*) и 2) объекта клятвы, то есть того, что именно подтверждается клятвой, в арабской терминологии — «ответа на клятву» (*jawāb al-qasam*). При обычном порядке слов, когда сначала идет клятва (или набор клятв), а потом «ответ на клятву», этот ответ, согласно правилам грамматики, должен быть обязательно оформлен определенным образом, то есть начинаться с подтверждающей частицы *la-* (*lām at-ta'kīd*), которая является показателем, отмечающим начало «ответа на клятву». Эта частица может иногда опускаться лишь тогда, когда «ответ на клятву» является не утвердительным, а отрицательным предложением и, соответственно, начинается с отрицательных частиц *lā* и *mā*, которые в таком случае берут на себя функцию указания на начало «ответа». С другой стороны, если порядок слов меняется и сначала идет некое утверждение, а потом подтверждающая его клятва, то данное формальное условие становится необязательным.

В Коране же довольно часто «ответ на клятву», следующий за оборотом клятвы, не оформлен этой обязательной частицей *la-*[33]. Возникает вопрос: а где именно этот «ответ»? В чем он выражается? Посмотрим, что говорят по этому поводу комментаторы.

Джалалайн: Ответ на клятву — с усеченным началом, то есть подразумевается: [*la-qad*] *qutila* «*Да сгинут...*»

Табари: Относительно объекта клятвы (*jawāb al-qasam*) существовали разные мнения.

- Одни говорили, что объект клятвы — это слова (85:12): «*Мощь твоего Господа сильна*». Так, Катада говорил: «Клятвы здесь относятся к словам "Мощь твоего Господа сильна"».

---

[32] См. комментарий к (79:6).

[33] Подобное явление может служить указанием на то, что связь между набором клятв и объектом клятвы не всегда является изначальной, данной в ходе первичного ниспослания, а возникает лишь в процессе составления сур, ставших частями письменного свода.

- Один басрийский грамматист говорил: «Объект клятвы — это “Да сгинут люди рва”, а частица *la-* опущена. Аналогичный пример —“*Клянусь солнцем и его сиянием*” (91:1), а объект клятвы — это (91:9): “*Получил прибыль тот, кто ее очистил*”, где частица *la-* тоже опущена».

При желании можно сказать, что здесь измененный порядок слов, как будто сказано: «Да сгинут люди рва, клянусь небом в созвездиях».

- Некий куфийский грамматист сказал: «В комментарии говорится, что объект клятвы — это слова “*Да сгинут...*” со ссылкой на клятву в суре “Солнце”: “*Клянусь солнцем и его сиянием*” (91:1), где объект клятвы — это (91:9): “*Получил прибыль тот, кто ее очистил*”». На это можно возразить следующее. Нам не известно употребление в речи арабов объекта клятвы без частицы *la-* в начале или без частиц отрицания *lā* или *mā*. Если дело обстоит так, то, значит, объект клятвы опущен. Вместо него идет повествовательное предложение (*khabar*), синтаксически не связанное с оборотом клятвы[34]. Подобно этому часто говорят в подобной позиции «О человек!»[35].

---

[34] В соответствии с этим толкованием перевод должен выглядеть так: «Убиты были люди рва». Другими словами, клятвы подтверждают не проклятие неким людям, а факт их убийства.

[35] На самом деле фраза «*О человек!*» (*yā ayyuha-l-insān*) употреблена в Коране всего два раза, но в сурах, стоящих рядом с разбираемой сейчас сурой (82:6; 84:6). Оба раза она идет после условно-временного оборота, начинающегося с «*Когда...*» (*idhā*), который в арабской грамматике считается аналогом оборота клятвы в том, что касается второй части высказывания — «ответа» (*jawāb*). Именно поэтому Табари говорит о «подобной позиции». Эти два употребления отчетливо перекликаются между собой, причем так, что второе употребление выглядит как замещение позиции опущенного синтаксического «ответа»: «*Когда небо разломается, когда звезды осыплются, когда моря перельются, когда могилы будут перевернуты,* ***узнает душа, что она уготовала наперед и что отложила****. О человек!..*» (82:1-6) и «*Когда небо расколется и послушается Господа своего, как ему надлежит. Когда земля будет растянута, и извергнет то, что в ней, и опустошится, И послушается Господа своего, как ей надлежит... О человек!*» (82:6). Жирным выделено предложение, которое считается опущенным во втором случае, см. комментарии к соответствующим сурам.

Мне кажется, что более правильным следует считать мнение, что объект клятвы опущен, а вместо него употреблено повествовательное предложение, синтаксически не связанное с предыдущими словами, поскольку частицу, которая есть показатель (*'alāma*) начала «ответа», арабы не опускают, когда «ответ» следует после клятвы.

Замахшари: Могут спросить, а где объект клятвы (*jawāb al-qasam*)? Мой ответ: Он опущен, и на него указывают слова «*Да сгинут люди рва*». Иначе говоря, подразумевается следующее: «Клянусь этими вещами, [что они, то есть неверные курайшиты, прокляты, как] были прокляты люди рва».

* * *

ЛЕКСИКА: Слово *ukhdūd* «ров» встречается в Коране один раз, только в этом айате. Слово это вообще довольно редкое, но его толкование не вызывает особых проблем у комментаторов.

Джалалайн: *ukhdūd* «ров» — трещина в земле.

Табари: *ukhdūd* «ров» — это яма, вырытая в земле.

Ибн Касир: Слово *ukhdūd* (мн. ч. — *akhādīd*) обозначает яму, выкопанную в земле.

Замахшари: *ukhdūd* значит «ров, канава в земле».

Глагол *qatala* «убить, убивать», в Коране довольно частотный, в форме страдательного залога (*qutila*) в значении формулы проклятия встречается пять раз: (51:10): «*Да сгинут (Пусть будут убиты) лжецы*»; (74:19-20): «*Пусть будет убит он! Как он рассчитал! И еще пусть будет убит он! Как он рассчитал!*»; (80:17): «*Да сгинет (Пусть будет убит) человек! Сколь велико в нем неверие!*»; и (85:4), согласно основному толкованию[36].

---

[36] Всего форма *qutila* встречается в Коране семь раз. Замахшари отмечает альтернативное чтение с удвоением *quttila* с тем же значением, но такая форма в Коране не встречается ни разу.

Все комментаторы сходятся на том, что этот глагол передает формулу проклятия, но некоторые отмечают также и существующее толкование этого айата как повествовательного предложения.

Джалалайн: *qutila* «да сгинут, пусть будут убиты» — формула проклятия.

Табари: *qutila* «Да сгинут (пусть будут убиты)» здесь значит *lu'ina* «Да будут прокляты».

Некоторые же утверждали, что это повествовательное предложение, сообщающее о том, что огонь убил их.

Ибн Касир: Эти слова Всевышнего имеют следующий смысл: Будь прокляты (*lu'ina*) люди рва.

Замахшари, как мы видели выше, интерпретирует смысл этого айата как сочетание опущенного проклятия (объект клятвы) с повествовательным предложением.

* * *

Больше же всего внимания комментаторы уделяют вопросу о том, кто такие люди рва, что за история с ними произошла и где это было. Не меньше половины всего комментария к суре посвящено этому вопросу.

Все согласны с тем, что это история преследований за веру, когда неверные правители бросали верующих, не желавших отречься от своей веры, в ров с огнем, за что мучители тоже были уничтожены.

Первый вопрос — к кому относятся эти слова, к мучителям или к истязаемым верующим? Если понимать эти слова как формулу проклятия, то ответ будет однозначным. Однако если понимать их как повествовательное предложение, то, поскольку и те, и другие погибли, их можно относить и к одним, и к другим. Основная версия при любом истолковании, что речь идет о мучителях, но комментаторы отмечают и второе понимание.

Так, **Табари** говорит: «Ученые мужи расходились во мнениях относительно того, кто такие люди рва.

- Одни говорили, что это были люди писания из оставшихся магов (*majūs*)[37].
- Иные же говорили, что имеются в виду неверные, которых сжег огонь за то, что они соблазняли верующих.

Более же правильное толкование этих слов — "Будь прокляты люди рва, которые бросают верующих мужчин и женщин в огонь"

Я полагаю, что именно это толкование более правильное в силу того соображения, которое мы привели выше со ссылкой на ар-Раби'а[38], а именно, что для них упомянуто наказание сожжением вместе с наказанием геенны. Если бы они не были сожжены в этом мире, смысл слов (85:10): "*...им наказание сожжением*" был бы непонятен, поскольку тут же упоминается и наказание геенны. Ведь наказание геенны тоже есть наказание сожжением в мире ином наряду с другими видами наказания».

Ибн 'Араби очень кратко подытоживает суть дискуссии: «"Люди рва" — это те неверные, которые вырыли его и бросили туда верующих. Само это выражение может относиться и к тем, и к другим, но айаты (85:6-7) однозначно относят его к неверным».

Второй вопрос — где именно, когда и с кем произошла эта история:

Комментаторы рассматривают несколько конкретных версий.

Версия первая.

Первая по авторитетности и распространенности версия основана на хадисе, передаваемом от посланника Аллаха во множестве изводов, но со слов одного-единственного человека — Сухайба[39].

---

[37] Слово *majūs* «маги», происходящее от староперсидского *magush*, откуда оно попало в греческий и другие языки, стало в мусульманской традиции собирательным названием приверженцев зороастризма.

[38] Мы приводим его далее.

[39] Сухайб ибн Синан ибн Малик (592—659), сподвижник, ислам принял очень рано, еще в Мекке. Чтобы совершить хиджру, был вынужден отказаться от всего имущества, по поводу чего Пророк ислама сказал: «Выгодную сделку совершил Сухайб». Во время набега византийцев Сухайб, еще мальчиком, был взят в плен и был воспитан среди византийцев. Поэтому его и называли «византийцем» (ар-Руми).

Ее приводят Табари, Ибн Касир, Замахшари, Ибн ʻАраби. Ибн Касир указывает, что этот хадис включали в свои своды Ахмад ибн Ханбал, Муслим, Наса'и, Тирмизи. Вместе с тем тот же Ибн Касир, со ссылкой на своего учителя Миззи[40], высказывает сомнение в том, что рассказ полностью восходит к Мухаммаду, и указывает на возможность включения в текст христианских образов и мотивов, основываясь на личности Сухайба.

Ибн Касир: «В этом повествовании не сказано прямо, что все оно — слова Пророка. Наш учитель шейх Абу-л-Хаджжадж ал-Миззи говорил: "Возможно, что это — слова византийца Сухайба[41]. Он был сведущ в исторических преданиях христиан, а Аллах знает лучше"».

Вот эта история.

Табари: Сухайб передавал, что посланник Аллаха рассказывал: «Жил еще до вас некий царь, а у него был колдун (*sāḥir*). Пришел колдун к царю и сказал: "Я состарился, пришел мой срок. Дай мне мальчика, я научу его колдовству"». Он продолжал: «И тот послал ему мальчика, чтобы он научил его колдовству». Он рассказал далее: «Когда юноша проходил мимо монаха (*rāhib*), то подсел к нему и стал слушать его речи. Речи монаха ему понравились. Когда же юноша пришел к колдуну, тот побил его, спросив: "Что тебя задержало?" Когда же он отправился назад к своим родным, то снова подсел к монаху и стал слушать его речи. Когда же юноша вернулся к сородичам, те побили его, спросив: "Что тебя задержало?" Мальчик пожаловался монаху, а монах сказал ему: "Если тебя спросит колдун: "Что тебя задержало?", отвечай: "Родные", а если сородичи спросят: "Что тебя задержало?", отве-

---

[40] Абу-л-Хаджжадж Йусуф ибн ʻАбд ар-Рахман ал-Миззи (1256–1341) — сирийский хадисовед и языковед.

[41] Сухайб ибн Синан ибн Малик (592–659), сподвижник, ислам принял очень рано, еще в Мекке. Чтобы совершить хиджру, был вынужден отказаться от всего имущества, по поводу чего Пророк ислама сказал: «Выгодную сделку совершил Сухайб». Во время набега византийцев Сухайб, еще мальчиком, был взят в плен и был воспитан среди византийцев. Поэтому его и называли «византийцем».

чай: "Колдун"". Юноша так и делал, и вот однажды, когда он шел по дороге, на ней разлеглось огромное животное, преградив путь людям. Юноша сказал: "Вот теперь я узнаю, кто угоднее Богу, монах или колдун"».

Посланник Аллаха продолжал: «Юноша взял камень и сказал: "Боже! Если дело монаха угоднее тебе, чем дело колдуна, то, бросив камень, я убью это животное, и люди смогут пройти"». Он сказал далее: «Он бросил камень и убил животное. Люди смогли пройти. Весть об этом дошла до монаха».

Далее он поведал: «Юноша пришел к монаху, и тот сказал ему: "Ты лучше меня. Если будут пытать, не указывай на меня"».

Затем он рассказал: «Юноша стал лечить слепых и прокаженных, а также больных другими болезнями. У царя же был приближенный, который ослеп. Ему сказали: "Есть мальчик, который лечит слепых и прокаженных и исцеляет от других болезней. Сходи к нему". Он взял для мальчика дары и пошел к нему. Когда он пришел к нему, то сказал: "Юноша! Если ты меня вылечишь, то все эти дары — тебе". Тот отвечал: "Я не врач, чтобы вылечить тебя, Бог тебя вылечит. Если ты уверуешь, я вознесу молитву Богу, чтобы Он тебя вылечил". Слепой уверовал, юноша помолился Богу, и Тот излечил слепоту».

Он сказал далее: «Этот человек снова стал бывать у царя, как и раньше. Царь спросил его: "Разве ты не ослеп?"

Тот отвечал: "Да".

—"И кто тебя вылечил?"

—"Мой господин[42]"

—"А разве у тебя есть другой господин, кроме меня?"

— "Да, мой и твой господин — Бог"».

Посланник Аллаха продолжал: «Царь подверг его пыткам, требуя, чтобы тот указал на того, кто научил его этому. Он указал на юношу. Царь позвал мальчика и сказал: "Отступись от своей веры". Юноша отказался. Он был подвергнут мучениям и указал на монаха.

Царь взял монаха и потребовал: "Отступись от своей веры". Царь велел взять пилу и распилить его пополам сверху донизу.

---

[42] Слово *rabb* означает и «Господь», и «господин» и в зависимости от контекста может переводиться по-разному.

Он обратился к слепому и сказал: "Или ты отступишься, или я убью тебя". Тот отказался и был распилен пополам.

Царь обратился к юноше и сказал: "Отступись, или я убью тебя". Он отказался. Тогда царь сказал: "Отведите его на вершину горы. Либо он отступится от своей веры, либо сбросьте его". Когда же они достигли вершины горы, то все сопровождавшие пали замертво.

Юноша нашел дорогу назад и пришел к царю. Тот спросил: "А где остальные?" Юноша ответил: "Бог воздал им за меня".

Царь сказал: "Отведите его к морю, посадите в лодку и вывезите его на середину моря. Или он отступится от своей веры, или утопите его". Когда они выплыли на середину моря, юноша сказал: "Бог воздаст вам за меня". Лодка перевернулась и утопила их всех.

Юноша снова добрался до царя. Царь спросил: "А где остальные?" Тот ответил: "Я вознес молитву к Богу, и Он воздал им за меня".

Царь сказал: "Я должен тебя убить".

Юноша ответил: "Ты не убьешь меня, если не сделаешь, как я скажу". Затем он сказал царю: "Собери людей на площади, потом распни меня. Затем возьми стрелу из моего колчана и выстрели в меня, сказав: "Во имя Бога юноши". Тогда ты меня убьешь".

Царь собрал всех людей на одной площади, распял юношу, взял стрелу из его колчана, натянул лук и выстрелил, сказав: "Во имя Бога этого юноши". Стрела попала в висок юноши, он поднял руку вот так к виску и умер. Люди сказали: "Мы уверовали в Бога этого юноши". Царю же они сказали: "Что ты сделал? То, чего ты так опасался, то и случилось. Люди уверовали". Царь велел преградить им путь, затем вырыл ров и развел в нем огонь, а потом сказал им: "Или вы отступитесь, или я брошу вас в огонь"».

Посланник Аллаха продолжал: «Пришла женщина, а с ней ее ребенок. Она собиралась броситься в огонь, но почувствовала страшный жар и отступила. Сын сказал ей: "Мама! Иди вперед. С тобою истина". И она бросилась в огонь»[43].

---

[43] Можно заметить, что Табари рассказывает эту историю короткими фрагментами, предваряемыми вводными оборотами типа «Он сказал» (*qāla*), что является типичным для передачи именно устного предания. Остальные комментаторы передают ее уже как записанный рассказ.

Ибн Касир: Имам Ахмад передавал от Сухайба, что посланник Аллаха рассказывал:

«Жил еще до вас некий царь, а у него был колдун (*sāḥir*). Когда колдун состарился, он пришел к царю и сказал: "Я состарился, пришел мой срок. Дай мне мальчика, я научу его колдовству". И тот послал ему мальчика, которого он учил его колдовству. А на полдороге между колдуном и царем жил монах (*rāhib*). Юноша зашел к монаху и послушал его речи. Речи монаха ему понравились. Когда же юноша пришел к колдуну, тот побил его, спросив: "Что тебя задержало?" Когда же юноша вернулся к сородичам, те тоже побили его, спросив: "Что тебя задержало?" Мальчик пожаловался монаху, а монах сказал ему: "Если колдун захочет тебя побить, скажи: "Меня задержали родные", а если сородичи захотят тебя побить, говори: "Меня задержал колдун"". Юноша так и делал, и вот однажды, когда он шел по дороге, на ней разлеглось ужасное огромное животное, преградив путь людям. Юноша сказал: "Вот теперь я узнаю, чье дело угоднее Богу, монаха или колдуна"».

Посланник Аллаха продолжал: «Юноша взял камень и сказал: "Боже! Если дело монаха угоднее тебе, чем дело колдуна, то, бросив камень, я убью это животное, и люди смогут пройти". Он бросил камень и убил животное. Люди смогли пройти. Юноша поведал об этом монаху, а тот сказал ему: "Ты лучше меня. Тебя будут пытать, но если будут пытать, не указывай на меня". Юноша стал лечить слепых и прокаженных, а также больных другими болезнями. У царя же был приближенный, который ослеп. Он услышал о юноше, пришел к нему со многими дарами и сказал: "Вылечи меня, и все это — твое". Тот отвечал: "Я никого не лечу, лечит Аллах, велик Он и славен. Если ты уверуешь, я вознесу молитву Богу, и Он тебя вылечит". Слепой уверовал, юноша помолился Богу, и тот излечился. Этот человек снова стал бывать у царя, как и раньше.

Царь спросил его: "Эй, такой-то, кто вернул тебе зрение?"

Тот отвечал: "Мой господин".

Царь спросил: "Я?"

—"Нет. Это был мой и твой господин — Аллах".

—"А разве у тебя есть другой господин, кроме меня?"

—"Да, мой и твой господин — Аллах".

Царь подверг его пыткам, и тот указал на юношу.

Царь позвал юношу и сказал: "Расскажи о своем колдовстве, которым ты излечиваешь слепых и прокаженных, исцеляешь другие болезни". Юноша сказал: "Не я лечу, лечит Аллах, велик Он и славен".

Царь спросил: "Я?"

Юноша сказал: "Нет".

—"А разве у тебя есть другой господин, кроме меня?"

—"Да, мой и твой господин — Аллах".

Царь и его подверг мучениям и пытал до тех пор, пока тот не указал на монаха.

Привели монаха, и царь потребовал: "Отступись от своей веры". Тот отказался. Тогда взяли пилу и распилили его от темечка пополам.

Царь обратился к слепому и сказал: "Отступись от своей веры". Тот отказался. Его тоже распилили пополам, начиная с темечка.

Царь обратился к юноше и сказал: "Отступись от своей веры". Он отказался. Тогда царь приказал людям отвести его на некую гору и сказал: "Когда достигнете вершины горы, то либо он отступится от своей веры, либо сбросьте его". Когда же они поднялись на гору, юноша сказал: "Боже! Воздай им за меня, как сочтешь нужным". Гора затряслась, и все сопровождавшие пали с нее.

Юноша нашел дорогу назад и пришел к царю. Тот спросил: "А куда делись сопровождавшие тебя?" Юноша ответил: "Всевышний Аллах воздал им за меня".

Царь посадил юношу в лодку и сказал сопровождавшим его: "Когда выплывете на середину моря, то либо он отступится от своей веры, либо утопите его в море". Когда они выплыли на середину моря, юноша сказал: "Боже! Воздай им за меня, как сочтешь нужным". Все они утонули, а юноша снова добрался до царя. Царь спросил: "А что случилось с остальными?" Тот ответил: "Аллах воздал им за меня". Затем он сказал царю: "Ты не убьешь меня, если не сделаешь то, что я велю. Иначе тебе меня не убить".

Царь спросил: "И что это?"

Юноша сказал: "Собери всех людей на одной площади, потом распни меня на стволе дерева. Затем возьми стрелу из моего кол-

чана и выстрели в меня, сказав: "Во имя Аллаха, Господа юноши". Если так сделаешь, убьешь меня".

Царь так и сделал, взял стрелу, натянул лук и выстрелил, сказав: "Во имя Аллаха, Господа этого юноши". Стрела попала в висок юноши, он поднял руку к тому месту, куда вонзилась стрела, и умер.

Люди сказали: "Мы уверовали в Бога этого юноши". Царю же они сказали: "Видишь, случилось то, чего ты так опасался. Все люди уверовали". Царь велел преградить им путь, затем вырыл ров и развел в нем огонь, а потом сказал: "Кто отступится, того отпустите, а иначе бросайте их в огонь"».

Посланник Аллаха продолжал: «Люди начали драться, толкая друг друга. И тут пришла женщина, а с ней грудной ребенок. Она вроде бы отступила перед огнем, а сын сказал ей: "Мама! Будь стойкой. С тобою истина"».

Так же передавал этот рассказ Муслим в конце «Сахиха» со слов Хаммада ибн Саламы от Сухайба.

Наса'и передавал его через Хаммада ибн Саламу и Хаммада ибн Зайда от него же, сократив начало истории.

Имам Абу 'Иса ат-Тирмизи передавал в толковании к этой суре в двух изводах через 'Абд ар-Рахмана ибн Аби Лайлы от Сухайба этот хадис, считая эту версию хорошей:

«Посланник Аллаха, когда читал послеполуденную молитву (*'aṣr*), говорил шепотом (*hamasa*), — а по словам некоторых *hamasa* значит "беззвучно шевелить губами, словно говоря".

Его спросили: "Посланник Аллаха, ты ведь шепчешь, когда совершаешь послеполуденную молитву?"[44]

Он сказал: "Один пророк дивился своему народу и говорил: "Кто справится с ними?" "[45], и Аллах в откровении ему предложил дать народу выбрать: либо Он сам отомстит им, либо над ними возьмет верх их враг. Они выбрали отмщение, и верх над ними взяла смерть. В один день из них умерло семьдесят тысяч».

---

[44] Логическая связь между этим вопросом и дальнейшими словами Пророка не совсем ясна. Возможно, он своим рассказом дает понять, что успех миссии посланника — не в громкости голоса, что за ним всегда Тот, кто его направил с миссией.

[45] Пророк говорит о том упрямстве, с каким они противостояли его миссии.

Сухайб продолжал: «Рассказав эту историю, посланник Аллаха рассказал еще одну: “Был некий царь, а у этого царя был прорицатель (*kāhin*), который ворожил для него. Прорицатель сказал: "Найдите мне понятливого — по другой версии: сообразительного, быстро усваивающего — юношу, и я научу его своей науке..." ” Далее он рассказал всю историю полностью, а в конце сказал: “Аллах, велик Он и славен, сказал об этом (85:1-8)” и добавил: “Юношу же похоронили”».

Сухайб сказал еще: «Рассказывают, что тело юноши обнаружили во времена ‘Умара ибн ал-Хаттаба, и палец его так и был у виска, куда он его приложил, когда его убили».

Тирмизи говорил по поводу этого хадиса: «Он хороший, но странный (*ḥasan gharīb*)»[46].

В этом повествовании не сказано прямо, что все оно — слова Пророка. Наш учитель шейх Абу-л-Хаджжадж ал-Миззи говорил: «Возможно, что это — слова византийца Сухайба. Он знал исторические предания христиан, а Аллах знает лучше».

Замахшари: От Пророка передают: «У некоего царя был колдун. Когда он состарился, ему дали мальчика, чтобы он научил его колдовству. На пути юноши был монах. Он стал слушать монаха. Однажды в пути некое животное преградило путь прохожим. Юноша взял камень и сказал: “Боже! Если этот монах угоднее Тебе, чем колдун, убей животное”. И он убил его. После этого юноша стал лечить слепых, прокаженных, исцелять другие болезни. Приближенный царя ослеп, а он вылечил его. Увидел это царь и спросил его: “Кто вернул тебе зрение?” Он ответил: “Господин мой”. Царь рассердился и стал пытать его. Приближенный указал на юношу. Его стали пытать, и он указал на монаха. Монах не от-

---

[46] Многие термины хадисоведения многозначны. Термин «хороший» (*ḥasan*) относится к иснаду хадиса, и помещают его в этом отношении между категориями «верных» (*ṣaḥīḥ*) хадисов и «слабых» (*ḍa‘īf*) хадисов. Термин *gharīb* «странный, редкий» большинство ученых относят к характеристике иснада хадиса, но в некоторых случаях он явно употребляется и по отношению к содержанию предания. Терминологическое сочетание *ḥasan gharīb* очень часто употреблял в характеристике хадисов именно Тирмизи (подробнее см.: Ибн ас-Салах. ‘Улум ал-хадис. Дамаск, 1984. С. 29—40).

ступился от своей веры, и его распилили пилой. Юноша тоже не отступился. Его повели на гору, чтобы сбросить с вершины. Тогда он взмолился: "Стряхни с горы этих людей", и они попадали с нее, а он спасся. Его посадили в лодку и выплыли в море, чтобы утопить, но он вознес молитву, и корабль перевернулся. Все утонули, а он спасся. Тогда он сказал царю: "Ты не убьешь меня, пока не соберешь всех людей на одной площади и не распнешь меня на столбе. Тогда возьми стрелу из моего колчана и скажи: "Во имя Аллаха, Господа этого юноши". Затем выстрели в меня". Царь выстрелил и попал в висок. Юноша поднял руку к виску и умер. Люди сказали: "Мы уверовали в Господа этого юноши". Царю сказали: "Случилось то, чего ты опасался". Он приказал вырыть рвы вдоль дороги и разжечь в них огонь. Кто отказывался подчиниться, того бросали в огонь. Подошла старуха с мальчиком. Она попятилась, чтобы не упасть в огонь, а мальчик сказал: "Мама! Будь стойкой! С тобой истина", и она бросилась в огонь».

Говорят, что он сказал ей: «Прыгай, не будь лицемеркой».

Говорят еще, что он сказал ей: «Это всего лишь испытание», и она обрела твердость[47].

Ибн 'Араби: Твердо установлено преданием от Сухайба, — а пересказ дословно восходит к Муслиму, — что посланник Аллаха рассказывал:

«Жил еще до вас некий царь, а у него был колдун (*sāḥir*). Когда колдун состарился, он сказал царю: "Дай мне мальчика, я научу его колдовству".

И тот послал ему юношу, чтобы он научил его. А по дороге жил монах. Юноша подсел к нему и стал слушать его речи. Речи монаха ему понравились. Когда же юноша шел к колдуну, то задерживался у монаха. Когда он приходил к колдуну, тот бил его. Юноша пожаловался монаху, а монах сказал ему: "Если ты боишься колдуна, говори: "Меня задержали родные", а если боишься сородичей, говори: "Меня задержал колдун" ".

Юноша так и делал, и вот однажды он наткнулся на огромное животное, которое разлеглось на дороге, преградив путь людям.

---

[47] Можно заметить, что Замахшари дает как бы сокращенный пересказ истории.

Юноша сказал: "Вот теперь я узнаю, кто достойнее Богу, монах или колдун".

Он взял камень и сказал: "Боже! Если дело монаха угоднее тебе, чем дело колдуна, то убей это животное, и люди смогут пройти". Он бросил камень и убил животное. Люди смогли пройти. Он пришел к монаху и рассказал о происшедшем.

Монах сказал ему: "Сынок! Ты сегодня стал достойнее меня. Вот каким ты стал, как я вижу. Тебя будут пытать. Когда же тебя будут пытать, не указывай на меня".

Юноша стал лечить слепых и прокаженных, а также больных другими болезнями. Услышал о нем приближенный царя, который ослеп, и он пришел к нему со многими дарами и сказал: "Юноша! Все эти дары — тебе, если ты меня вылечишь". Тот отвечал: "Я никого не лечу, Бог лечит. Если ты уверуешь в Аллаха, я вознесу молитву за тебя, чтобы Он тебя вылечил".

Этот человек уверовал в Аллаха, и Аллах его вылечил.

Приближенный снова стал бывать у царя, как и раньше. Царь спросил его: "И кто вернул тебе зрение?"

—"Мой господин".

—"А разве у тебя есть другой господин, кроме меня?"

—"Да, мой и твой господин — Аллах".

Царь схватил его и пытал, пока он не указал на юношу. Привели юношу, и царь сказал ему: "Сынок! Дошли до меня рассказы о твоем колдовстве. Ты исцеляешь слепых и прокаженных и делаешь то-то и то-то!" Тот сказал: "Я никого не лечу, Бог лечит".

Царь схватил его и пытал до тех пор, пока тот не указал на монаха.

Привели монаха, и царь потребовал: "Отступись от своей веры". Тот отказался. Тогда царь велел взять пилу, поставить ее на макушку монаха и распилить его пополам сверху донизу, так что половинки его упали на землю.

Затем привели приближенного, и царь потребовал: "Отступись от своей веры". Тот отказался и был распилен пополам.

Затем привели юношу, и царь потребовал: "Отступись от своей веры". Он отказался. Царь отдал его своим людям и сказал: "Отведите его на гору такую-то, поднимитесь на гору. Когда достигнете вершины, то либо он отступится от своей веры, либо сбросьте его".

Люди поднялись с ним на гору, и юноша сказал: “Боже! Воздай им, как сочтешь нужным”. Гора затряслась и сбросила их.

Юноша пришел к царю. Тот спросил: “А что случилось с остальными?” Юноша ответил: “Аллах воздал им за меня”.

Царь сказал: “Идите, посадите в лодку и вывезите его на середину моря. Там либо он отступится от своей веры, либо бросьте его в море”. Они так и сделали, но юноша сказал: “Боже! Воздай им, как сочтешь нужным”. Лодка перевернулась, и они все утонули.

Юноша снова добрался до царя. Царь спросил: “А что случилось с остальными?” Тот ответил: “Аллах воздал им”.

Затем юноша сказал царю: “Ты не убьешь меня, пока не сделаешь, как я велю”. Царь спросил: “Что именно?” Юноша сказал: “Собери всех людей на одной площади, потом распни меня на столбе. Затем возьми стрелу из моего колчана, натяни лук, потом скажи: "Во имя Аллаха, Господа этого юноши" и выстрели в меня. Если ты так сделаешь, ты меня убьешь”.

Царь собрал всех людей на одной площади, распял юношу на столбе, взял стрелу из его колчана, натянул лук, сказал: “Во имя Аллаха, Господа этого юноши” и выстрелил. Стрела попала в висок юноши, он поднял руку к виску, куда попала стрела, и умер.

Люди сказали: “Мы уверовали в Господа этого юноши. Мы уверовали в Господа этого юноши. Мы уверовали в Господа этого юноши”. Пришли к царю и сказали: “Ты видишь? То, чего ты так опасался, Аллах наслал на тебя. Люди уверовали в Господа этого юноши”. Царь велел преградить им путь, затем вырыл ров и развел в нем огонь, а потом сказал: “Кто не отступится от своей веры, того бросайте туда”. Либо же им говорили: “Бросайтесь туда”, и они так и делали.

Пришла женщина, а с ней ее ребенок. Она отступила, не решаясь броситься в огонь. Сын сказал ей: “Мама! Будь стойкой. С тобою истина”. И она бросилась в огонь»[48].

---

[48] Во всех версиях этого рассказа действительно заметны христианские мотивы, напоминающие время гонения на первых христиан в Риме и Византии.

Версия вторая.

Ибн Касир приводит и совершенно иную версию данной истории, приведенную автором «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхаком со слов не Сухайба, а Мухаммада ибн Ка'ба ал-Курази[49].

Ибн Касир: Мухаммад ибн Исхак ибн Йасар рассказывает в «Жизнеописании Пророка» другую версию этой истории, расходящуюся с приведенными выше[50]. Вот что он говорил:

Рассказывал мне Йазид ибн Зийад со слов Мухаммада ибн Ка'ба ал-Курази, а также люди из Наджрана[51] от своих соплеменников:

Обитатели Наджрана были многобожниками и поклонялись идолам. И был в одном селении недалеко от Наджрана, — а Наджран — это главный город, по которому называют всю ту страну, — колдун, который обучал наджранских юношей колдовству.

Когда там поселился Фимун[52], — но они не называли его тем именем, которым его назвал Ибн Мунаббих[53], — люди сказали: «Какой-то человек поселился там». Расставил он палатку между

---

[49] Мухаммад ибн Ка'б ал-Курази (ум. 727), передатчик хадисов и толкователь Корана, жил в Куфе и Медине, известный деятель раннего ислама, происходил из иудейского племени бану-курайза, жившего в Медине до ислама. Иными словами, у Курази совсем иной багаж опыта, чем у Сухайба. Он хорошо знал иудейское предание, и это заметно в той истории, которая рассказывается с его слов.

[50] История эта в изложении Ибн Касира состоит из двух частей: история мученической смерти юноши и принятия жителями Наджрана христианства, и история массовых гонений на христиан со стороны иудейского царя Зу Нуваса, причем именно вторая часть имеет отношение к истории «людей рва». В этой версии история с «людьми рва» оказывается тесно вплетенной в историю доисламского Йемена.

[51] Наджран — провинция на юге Аравийского полуострова, ныне входит в состав Саудовской Аравии. В Наджране довольно рано, еще до ислама, появились христианская, а также иудейская общины. Сохранились сведения о приезде делегации христиан Наджрана в Медину к Мухаммаду.

[52] В некоторых рукописях стоит «Маймун» вместо «Фимун».

[53] Вахб ибн Мунаббих ас-Сан'ани, Абу 'Абдаллах (654—723), историк, много черпавший из древних книг, знаток Йемена, знаток преданий о древних народах, в т. ч. «сказаний об израильтянах», автор «Кисас ал-анбийа'».

Наджраном и той деревней, в которой жил колдун. Люди стали посылать мальчиков к колдуну учиться у него колдовству.

Ас-Самир послал своего сына ʻАбдаллаха ибн ас-Самира вместе с другими наджранскими юношами. Когда он проходил мимо палатки, то видел, как этот человек поклоняется и молится, и это ему понравилось. Он стал заходить к нему и слушать его, пока не принял ислам (*aslama*), уверовав в Аллаха Единого и раба Его. Он стал просить наставить его в законах ислама (*sharāʼiʻ al-islam*)[54], а когда выучил это, стал спрашивать о величайшем имени. Тот, хотя и обучал его, скрыл это имя, сказав ему: «Племянник, ты его не вынесешь. Я боюсь, что ты слишком слаб для него». Ас-Самир же, отец ʻАбдаллаха, ничего не подозревал, думая, что его сын, как и другие юноши, ходит к колдуну.

Когда ʻАбдаллах увидел, что учитель не хочет поделиться с ним этим именем, полагая, что он слишком слаб для него, он придумал взять стрелы (*aqdāḥ*) и стал писать на них имена Аллаха, и скоро не осталось известного ему имени, которое не было бы написано на стреле. Каждое имя на отдельной стреле. Когда он сосчитал их, он развел костер и стал бросать в него стрелу за стрелой. Когда же он дошел до величайшего имени и бросил его стрелу в огонь, стрела подпрыгнула и вылетела из огня неповрежденной. Он взял ее, пришел к учителю и сообщил ему, что он узнал величайшее имя, которое тот скрыл от него. Тот спросил: «Что это за имя?» Юноша ответил: «Такое-то и такое-то». Учитель спросил: «И как ты узнал его?» Юноша рассказал о том, что сделал. Учитель сказал ему: «Ты верно угадал. Держи его при себе. Я и не думал, что у тебя получится»[55].

---

[54] Глагол *aslama* «покориться, предаться (Господу), принять ислам» можно как-то согласовать с общим смыслом рассказа, в котором речь идет о принятии наджранцами христианства. Ведь в самом Коране этот глагол употребляется не только в специфически мусульманском, но в общем смысле — «принять веру в Единого Бога», см., например, историю Ибрахима в суре «Корова», в частности айат (2:131). Однако выражение *sharāʼiʻ al-islam* в своем словоупотреблении прочно связано именно с исламом и оттого в данном контексте выглядит стоящим не на месте.

[55] Сюжет о величайшем имени ближе к вероучению иудаизма, чем к христианской доктрине.

ʻАбдаллах ибн ас-Самир стал, приходя в Наджран, если встречал больного, говорить ему: «ʻАбдаллах[56], уверуешь ли ты в Единого Аллаха и примешь ли мою веру. Тогда я помолюсь Богу, и Он излечит тебя от твоей напасти». Человек отвечал: «Да», признавал веру в Единого Аллаха и принимал ислам. Он молился Богу, и тот излечивался. Вскоре не осталось в Наджране больного, который не пришел бы к нему. Они следовали за ним, а он молился за них, и они излечивались. Весть о нем дошла до царя Наджрана. Он позвал его и сказал: «Ты испортил людей моего города, отошел от моей веры и веры моих отцов. Я казню тебя». Юноша ответил: «Ты не одолеешь меня». Царь послал его на высокую гору, откуда его сбросили вниз головой. Он упал на землю невредимым. Он послал его в воды Наджрана, моря, в которые что ни бросишь, все тонуло. Бросили туда юношу, а он вышел невредимым. Все было напрасно, и тогда ʻАбдаллах ибн ас-Самир сказал ему: «Клянусь Аллахом, ты не сможешь меня убить, пока не уверуешь в Единого Аллаха и не примешь ту веру, которую принял я. Если же ты это сделаешь, ты одолеешь меня и убьешь меня». Тот царь принял веру в Единого Аллаха и произнес свидетельство веры (*shahāda*) ʻАбдаллаха ибн ас-Самира. Затем он ударил его посохом по руке, нанес ему небольшую рану и убил его. Сам царь тоже погиб. Жители же Наджрана единодушно приняли веру ʻАбдаллаха ибн ас-Самира, а он исповедовал ту веру, которую принес ʻИса ибн Марйам, мир ему, — Евангелие (Инджил) и мудрость. Затем с ними произошло то, что происходило с людьми их веры[57]. Отсюда и пошел корень христианской религии в Наджране.

Ибн Исхак говорил: «Так рассказывал Мухаммад ибн Каʻб ал-Курази и некоторые обитатели Наджрана от ʻАбдаллаха ибн ас-Самира[58], а Аллах лучше знает, что именно произошло».

---

[56] Употребление этого имени здесь не совсем понятно. Возможно, он называл каждого своим именем, имея в виду, что каждый из них — «раб Аллаха», то есть «ʻабд Аллах».

[57] Имеются в виду, по-видимому, описываемые далее гонения.

[58] ʻАбдаллах ибн ас-Самир как рассказчик истории, в которой описывается его гибель, вызывает некоторые сомнения.

Он продолжал: «На них пошел Зу Нувас[59] со своим войском и призвал их принять иудаизм. Он предложил им выбор: или его вера, или смерть. Они выбрали смерть, и он выкопал ров, развел огонь. Он рубил их мечом и истязал их. Всего он убил тогда около двадцати тысяч. О Зу Нувасе и его войске Аллах ниспослал пророку Своему (85:4-9)».

Это рассказал Мухаммад ибн Исхак в «Жизнеописании Пророка», указав, что убивший людей рва был Зу Нувас, имя которого было Зара'а, а когда он стал царем, его назвали Йусуф. Он был сыном Байана Ас'ада Абикариба[60], а это тот тубба'[61], который совершил набег на Медину и накрыл Ка'бу покрывалом. Он взял с собой двух книжников из иудеев Медины, и те, кто принял иудаизм в Йемене, получили веру от этих двоих. Это подробно рассказывает Ибн Исхак. Зу Нувас убил во рву за один день двадцать тысяч. Спасся из них всех только один человек, которого звали Даус Зу Са'лабан[62]. Он бежал в Персию. За ним послали погоню, но не догнали. Он пришел к кесарю, царю Сирии, и написал негусу, царю Абиссинии. С ним послали войско из абиссинских христиан во главе с Арйатом и Абрахой[63]. Они вызволили Йемен из власти иудеев, а Зу Нувас бежал, направившись в море, и утонул[64]. Христианское правление Йемена продолжалось семьдесят лет. Затем химйарит Сайф ибн Зи Йазан освободил его от власти христиан. Он обратился к хосрою, царю Персии, и тот послал с ним тех, кто сидел в тюрьмах. Их было около семидесяти человек. Он осво-

---

[59] Зу Нувас ал-Химйари (ум. ок. 524) — один из химйаритских царей Йемена. Он исповедовал иудаизм и решил обратить обитателей Наджрана в свою веру. Абиссинская армия пошла на него войной, в которой он погиб.

[60] Ас'ад Абикариб (Абкариб) ибн Ма'дикариб ал-Камил — один из наиболее известных химйаритских царей Йемена. Имени Байан или Тибан у него нам не известно.

[61] Титул йеменских царей, иногда воспринимавшийся как имя собственное, аналогично Наджаши (негус), Кисра (хосрой) и т. д.

[62] Даус Зу Са'лабан — кайл одного из восьми главных знатных родов Йемена, активный участник оппозиции Зу Нувасу.

[63] Абраха — предводитель войска, которое совершило поход на Мекку, упоминаемый в суре «Слон».

[64] По преданию, он направился в море верхом, не слезая с коня, и так утонул.

бодил с ними Йемен, и царство вернулось к химйаритам. Мы упомянем кое-что из этих событий — если захочет того Аллах — в комментарии к суре 105: *«Разве ты не видел, что сделал Господь твой с владельцами слона...»*

Ибн Исхак говорил: «Поведал мне ‘Абдаллах ибн Аби Бакр ибн Мухаммад ибн ‘Амр ибн Хазм, что ему рассказывали, что был некий человек из обитателей Наджрана во времена ‘Умара ибн ал-Хаттаба. По какой-то надобности он раскопал какие-то развалины в Наджране и обнаружил внизу ‘Абдаллаха ибн ас-Самира, который был похоронен сидящим, а рука его была на ране в голове. Он зажимал рану рукой. Когда руку отнимали, из раны текла кровь, а когда отпускали, она возвращалась туда, где была, зажимая рану. На руке его был перстень со словами: “Аллах — Господь мой”. Этот человек написал ‘Умару ибн ал-Хаттабу и сообщил об этом деле. ‘Умар написал ему в ответ: “Оставьте его в покое и похороните там, где он был”. Так и сделали».

Связь истории «людей рва» с Йеменом и Наджраном утверждают еще ряд преданий, примыкающих к рассказу из «Жизнеописания Пророка» и восходящих прежде всего к ‘Али ибн Аби Талибу.

Табари: Катада рассказывал: «Нам передавали, что ‘Али ибн Аби Талиб говорил: “Это были люди из селений Йемена. Верующие там сражались с неверными, и верующие победили неверных. Затем они снова начали воевать, и опять верующие одолели неверных. Потом они заключили между собой договоры и соглашения, что они не будут нападать друг на друга, однако неверные вероломно напали на них и взяли верх. Один человек из верующих сказал: "Хотите добрый совет. Разведите огонь, затем подведите нас к нему. Кто последует за вами в вашей вере, тот вам и нужен. Кто же не согласится, тот бросится в огонь, сочтя это милостью" ”.

‘Али продолжал: “Они разожгли огонь и подвели их к нему. Люди стали бросаться в огонь как герои. Затем осталась из них одна старуха, которая вроде бы попятилась. Тогда ребенок, который был у нее на руках, сказал: "Матушка! Иди вперед. Не становись вероотступницей". Аллах поведал вам их историю и рассказал о них”».

Катада добавлял: «Слова “Да сгинут люди рва” относятся к тем убийцам, которые убили их в тот день».

От Муджахида передают: «В Наджране в земле были трещины, и в них мучили людей».

Ибн Касир: От ‘Али передают, что это были люди из Йемена. Там верующие и неверующие вели войну между собой. Сначала верующие победили неверных, а потом неверующие одолели верующих, выкопали для них ров и сожгли их в нем.

От ‘Али передают еще, что это были абиссинцы[65].

Замахшари: Рассказывали еще, что был в земле Наджрана человек, который исповедовал веру ‘Исы. Он призвал людей принять его веру, и они вняли ему. Но тут пришел к ним иудей Зу Нувас с химйаритским войском и поставил перед ними выбор: либо иудаизм, либо огонь. Они отказались, и он сжег во рвах 12 тысяч из них. Говорили еще, что их было 70 тысяч. Говорили, что длина рва была сорок локтей, а ширина — двенадцать локтей[66].

Версия третья.

К ‘Али восходит и другая версия — о том, что дело было в Персии в общине зороастрийцев.

Табари: Рассказывают, что когда мухаджиры вернулись из одного из своих походов, до них дошла весть о смерти ‘Умара ибн ал-Хаттаба.

Они стали спрашивать друг друга: «А какие установления действуют относительно магов? Ведь они не люди писания и не арабы-многобожники».

Тогда ‘Али ибн Аби Талиб сказал: «Они были людьми писания, но вино было у них разрешено. И вот один их царь напился допьяна, набросился на свою сестру и взял ее.

---

[65] В контексте данной истории абиссинцы могут быть связаны только с Йеменом.

[66] О разных версиях интерпретации истории «людей рва», и прежде всего той, что связана с Наджраном, см.: Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 158–160.

Когда же хмель прошел, он сказал: "Горе тебе! Как загладить то, чему ты подверглась?"

Она ему сказала: "Обратись к людям с проповедью и скажи им: "Люди! Бог разрешил жениться на сестрах" ".

Он так и сделал. Произнес проповедь, в которой сказал: "Люди! Бог разрешил жениться на сестрах".

Люди сказали: "Мы отрекаемся пред Богом от этих слов. Нам не принес их пророк. Мы не находим их в Божьем писании".

Царь пришел к сестре в отчаянии и сказал: "Горе тебе! Они отказываются принять это".

Она сказала: "Высеки их плетьми". Он так и сделал, но они снова отказались.

Он снова пришел к сестре, упав духом, и сказал: "Они отказываются".

Она сказала: "Обратись к ним с речью, и кто откажется, руби мечом". Он сделал так, но люди не соглашались.

Он сказал ей: "Люди не приняли моих слов".

Она сказала: "Вырой для них ров. Затем подведи к нему подданных твоего царства. Кто откажется, бросай того в огонь".

Он так и сделал, подвел ко рву подданных и тех, кто отказался, бросил в огонь.

Об этом слова Всевышнего (85:4-9).

С тех пор они разрешают браки с сестрами, дочерьми и матерями».

Ибн Касир: От ‘Али передают, что это персы. Когда царь их захотел разрешить запретные браки, ученые их воспротивились этому. Тогда он велел вырыть ров и бросил туда тех, кто возражал ему. И запретные браки у них продолжались вплоть до наших дней.

Замахшари: От ‘Али передают, что это случилось, когда среди магов возникли разногласия.

Он рассказывал: «Они — люди писания. За писание они крепко держались, но у них было разрешено вино. Один из их царей напился и набросился на свою сестру. Когда же он протрезвел, то раскаялся и стал искать выход. Сестра сказала ему: "Выход есть. Собери людей и объяви им: "Аллах разрешил жениться на се-

страх". А спустя некоторое время объяви им: "Аллах запретил это" ".

Царь объявил это, но люди этого не приняли. Он высек их, но они все равно не согласились на это. Тогда сестра сказала: "Пригрози им мечом". Они отказались. Тогда она велела ему вырыть ров, развести огонь и бросить в него всех, кто отказался.

Именно об этом Аллах сказал: "Да сгинут люди рва"».

Версия четвертая.

К Ибн 'Аббасу восходит версия, что эта история произошла с израильтянами.

Табари: От Ибн 'Аббаса передают: «Это были люди из израильтян. Для них вырыли ров в земле, затем разожгли в нем огонь. Затем подвели к этому рву мужчин и женщин и поставили перед ним. Говорили, что это были Даниил и его сородичи»[67].

От ад-Даххака передают: «Утверждают, что люди рва были из израильтян. Взяли их мужчин и женщин и вырыли для них ров, затем разожгли в нем огонь. Затем поставили перед рвом верующих и сказали: "Отступитесь от своей веры или мы бросим вас в огонь"».

Ибн Касир: 'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса: «Это были люди из израильтян. Для них вырыли ров в земле, затем разожгли в нем огонь. Затем подвели к этому рву мужчин и женщин и поставили перед ним. Говорили, что это были Даниил и его сородичи». То же говорил и ад-Даххак ибн Музахим.

Версия пятая.

От ар-Раби'а ибн Анаса до нас дошла упоминавшаяся выше версия, что речь идет о неких монотеистах эпохи между 'Исой и Мухаммадом.

---

[67] Имеется в виду эпизод из Библии (Даниил, глава 3), когда Навуходоносор поставил в поле золотого истукана и велел всем народам поклониться ему. Иудеи отказались и были брошены в огонь, который не причинил им вреда.

Табари: Так, от ар-Раби‘а ибн Анаса передают: «Люди рва были верующими. Они уединились от людей в период затишья (*fatr*)[68]. Сильный мира сего (*jabbār*)[69] из числа идолопоклонников послал за ними и потребовал от них перейти в его веру. Они отказались. Тогда он вырыл ров и разжег в нем огонь. Затем предложил им выбрать: либо они принимают его веру, либо он бросает их в огонь. Они предпочли огонь вероотступничеству. Их бросили в огонь, но Аллах спас верующих, брошенных в огонь, от сожжения. Он забрал их души прежде, чем огонь коснулся их. Огонь же вышел на неверных, которые стояли у края рва, и сжег их. Об этом слова Аллаха (85:10): "*...им наказание геенны...*" — в мире ином, и (85:10): "*...им наказание сожжением*" — в этой жизни».

Ибн Касир: Ибн Аби Хатим передавал от ар-Раби‘а ибн Анаса: «Мы слышали, что это были люди периода затишья (*fatra*). Когда они увидели смуту и зло, которые распространились среди людей, когда они стали партиями, каждая партия довольна своим учением, они уединились в своем селении, где жили, и предались преклонению пред Господом, очищая пред ним веру как ханифы, творя молитву и давая очищение. Дальше с ними произошло вот что. Некий сильный мира сего (*jabbār*) прослышал о них и их делах и послал к ним людей с требованием, чтобы они поклонились идолам, которых люди избрали себе. Они же все отказались и сказали: "Мы не почитаем никого, кроме Аллаха Единого, нет у Него соучастника". Он же сказал им: "Если вы не будете поклоняться богам, которым поклоняюсь я, я вас убью". Они отказались. Тогда он вырыл ров с огнем и сказал: "Поставьте их перед ним. Пусть выбирают, или это, или то, чему поклоняемся мы". Они отвечали: "Это для нас лучше", а среди них были и женщины и потомство. Они, то есть отцы их сказали: "После сегодняшнего дня огня уже не будет". Они прыгнули в огонь, но их души были забраны прежде, чем жар

---

[68] Это название в мусульманской традиции относится к периоду между предпоследним пророком — ‘Исой и последним пророком, «печатью пророков» — Мухаммадом.

[69] Возможны два перевода этого слова — «великан, силач» и «сильный мира сего, властелин».

его коснулся их. Затем огонь вышел изо рва, окружил всех мучителей и сжег их. Об этом Всевышний сказал (85:4-9)».

Ибн Джарир передавал похожий рассказ через ʻАммара от ʻАбдаллаха ибн Аби Джаʻфара.

<u>Версия шестая.</u>

Ибн Касир приводит еще одну версию, гораздо ближе связанную с арабами и Меккой.

Ибн Касир: Абу Бакр ʻАбдаллах ибн Мухаммад ибн Аби-д-Дунйа, да смилостивится над ним Аллах, рассказывал:

Рассказывал мне Абу Билал ал-Ашʻари со слов Ибрахима ибн Мухаммада ибн ʻАбдаллаха ибн Джаʻфара ибн Аби Талиба, который говорил: Рассказывал мне один ученый муж, что когда Абу Муса[70] завоевал Исфахан, он обнаружил, что одна из стен города обрушилась. Он ее построил, а она снова обрушилась. Он еще возвел ее, а она опять обрушилась. Ему сказали: «Под ней лежит праведник». Он разрыл основание и обнаружил там человека, который стоял с мечом. На мече было написано: «Я — ал-Харис ибн Мудад. Мне отомстили люди рва». Абу Муса вытащил его и построил стену. Стена осталась стоять.

Я говорю: Это был ал-Харис ибн Мудад ибн ʻАмр ибн Мудад ибн ʻАмр ал-Джурхуми, один из царей джурхумитов, которые хранили Каʻбу после потомков Набта ибн Исмаʻила ибн Ибрахима. Сын ал-Хариса — это ʻАмр ибн ал-Харис ибн Мудад, последний из джурхумитских царей в Мекке. Потом хузаʻиты изгнали их, и они ушли в Йемен. Это он сложил стихи, о которых Ибн Хишам сказал, что это первые стихи, сложенные арабами (тавил):

Словно и не было между холмами ал-Хаджун и ас-Сафа

Друга, и никто не коротал вечера в Мекке.

Отнюдь, мы здесь жили, но покончили с нами

Превратности судьбы и беды, постигшие предков.

---

[70] Имеется в виду Абу Муса ал-Ашʻари, ʻАбдаллах ибн Кайс (ум. 665), мусульманский полководец и государственный деятель, завоевавший Исфахан и Ахваз.

Из этого следует, что это было давно, через пятьсот лет или около того после времени Исма‘ила, мир ему. А из рассказа Ибн Исхака следует, что история эта произошла в период между ‘Исой и Мухаммадом, мир им обоим от Аллаха, и это более похоже на правду, а Аллах знает лучше.

* * *

Мы видим, что предлагаемые комментаторами интерпретации того, где и с кем произошла история «людей рва», охватывают собой практически все регионы, с которыми связана ранняя история ислама: Аравия, Йемен, Ирак (Месопотамия), Иран, Византия, и все существовавшие до ислама конфессии: иудаизм, христианство, зороастризм.

Возможно, поэтому Ибн Касир приводит мнения о том, что история «людей рва» — это не рассказ о каком-то конкретном событии, а обобщенный собирательный образ или притча, в которой отражаются все случаи, когда неверующие мучили верующих за их веру.

Ибн Касир: Это повествование (*khabar*) — о неких людях из неверных, которые напали на верующих в Аллаха, бывших среди них, и победили их. Они захотели, чтобы те отступили от своей веры, но они отказались. Тогда эти люди вырыли для них в земле ров, разожгли в нем огонь и приготовили дрова, чтобы подкладывать. Затем снова спросили верующих, но они не приняли их требование. Тогда они бросили их в огонь. Об этом и сказаны слова (85:4-7).

Отец мой рассказывал мне со слов ‘Абд ар-Рахмана ибн Джубайра: «Ров был в Йемене, когда правил тубба‘, и в Константинополе, когда там правил Константин, когда христиане отвернули свою киблу от веры Христа и от единобожия и прибегли к топке, в которую бросали христиан, оставшихся преданными вере в Христа и единобожию. Был ров и в Ираке, в земле Вавилона при Бахтанасаре (Навуходоносоре), который поставил идола и велел людям пасть пред ним ниц, а Даниил и два его спутника Азария и Мисаил отказались. Тогда он разжег для них топку, подложил дрова, а потом бросил их в нее. Однако Аллах сделал ее прохладой

и миром и спас их из нее, а в топку бросил тех, кто покушался на них, а было их девять человек, и огонь пожрал их».

Асбат передавал от Судди по поводу (85:4): «Рвов было три, ров в Ираке, ров в Сирии, ров в Йемене».

Ибн Аби Хатим передавал от Мукатила, который говорил: «Рвов было три: ров в Наджране в Йемене, ров в Сирии и ров в Персии. Сожжены были огнем: в Сирии — византиец Антоний, в Персии — Бахтанасар, в земле арабов — Йусуф Зу Нувас. Тем, что были в Персии и в Сирии, Аллах не посылал Корана, он ниспослал его тем, что были в Наджране».

По-видимому, Суйути в **Джалалайн** тоже исходит из такого обобщенного понимания рассказа, поскольку он вовсе не касается вопроса о том, кто такие «люди рва».

Замахшари подчеркивает назидательный, учительный характер этой притчи, о ком бы ни шел в ней рассказ.

Замахшари: Подразумевается следующее: Клянусь этими вещами, что они, то есть неверные курайшиты, прокляты, как были прокляты люди рва.

Дело в том, что эта сура дана, чтобы укрепить верующих, вселить в них стойкость против козней мекканцев. Она напоминает им о том, что произошло с теми, кто был прежде них, какие мучения они испытали за веру, сколько бед вынесли, как были стойки и непреклонны, чтобы и они были стойкими против всех нападок сородичей. Сура дает им знать, что неверные мекканцы пред Аллахом все равно что те мучители, сожженные огнем и проклятые. Что о них по праву можно сказать «Да сгинут курайшиты» подобно тому, как было сказано «Да сгинут люди рва».

От Пророка передают, что когда он поминал людей рва, он тем самым просил защиты от тягостей и бед.

Стих 5: «Огня с растопкой»:

Джалалайн: *an-nār «огня»* — приложение (*badal*) к *ukhdūd*.

Табари: *an-nār «огня»* — приложение к *ukhdūd*, поэтому согласуется с ним в падеже.

Согласование здесь допускается, хотя «огонь» обозначает не то же, что «ров». Ведь огонь — во рве.

Если читать *waqūd*, то *dhāt al-waqūd* значит «в котором много дров»[71].

Если читать *wuqūd*, то *dhāt al-wuqūd* значит «сильно разожженный».

Ибн Касир: без комментария.

Замахшари: *an-nār «огня»* — приложение к *ukhdūd*, поскольку ров содержит его в себе;

dhāt al-waqūd — означает огромный огонь, поскольку в нем много топлива: дрова, люди[72].

Читают также *wuqūd*.

Стих 6: «Вот они сидят над ним»:

Джалалайн: *'alayhā «над ним»* — вокруг, близ рва; *«сидят»* — на креслах[73].

Табари: Эти неверные из «людей рва» сидят «над ним», то есть над огнем, в смысле: на краю рва.

Катада же говорил, что здесь имеются в виду верующие, которые находятся в огне. Это его толкование вытекает из того, что он полагал, что упомянутые «люди рва» — это верующие. Однако мы показали выше, что правильное понимание этих слов не соответствует тому, что предлагает Катада.

Ибн Касир: без комментария.

---

[71] Именно этот вариант выбран для стандартного печатного издания Корана.

[72] Это тонкое замечание Замахшари фактически отсылает нас к остальным трем употреблениям слова *waqūd* в Коране: (2:24): *«...бойтесь огня, растопкой (waqūd) для которого люди и камни...»*; (3:10): *«...Эти — растопка (waqūd) для огня»*; (66:6): *«...от огня, растопкой (waqūd) для которого люди и камни...»*, являя собой пример «толкования Корана по Корану».

[73] Суйути даже не отмечает специально, что имеются в виду мучители, он лишь подчеркивает, что они удобно расположились вокруг рва, чтобы созерцать, как горят верующие.

Замахшари: Это — обстоятельство, относящееся к проклятию в (85:4), то есть имеется в виду: Будь прокляты они, когда расселись вокруг огня.

Предлог *'alā* здесь означает «около, вокруг, близ огня».

Стих 7: «Свидетели того, что творят с верующими»:

Джалалайн: верующими — в Аллаха. Их бросают в огонь, если те не отрекутся от своей веры;

shuhūd — присутствуют (*ḥuḍūr*).

Рассказывали, что Аллах спас верующих, брошенных в огонь, забрав их души прежде, чем они попали в огонь, который вышел оттуда и сжег бывших там.

Табари: *shuhūd* — присутствуют (*ḥuḍūr*). То, что говорю я, говорили и другие толкователи.

Ибн Касир: Слово *shuhūd* означает: они созерцают (*mushāhidūn*) то, что творят с теми верующими.

Замахшари: Смысл их свидетельства (*shahāda*) о том, что верующие сожжены, состоит в том, что они докладывают царю, что выполнили поставленную задачу. Они свидетельствуют пред царем друг про друга, что ни один не пренебрег приказом и все участвовали в казни верующих.

Возможно также, что имеется в виду, что они будут свидетельствовать о том, что творили с верующими, в день воскресения, ср. (24:24): *«в тот день, как будут свидетельствовать против них их языки, их руки и ноги о том, что они творили»*.

Стих 8: «Они вымещали им только за то, что те уверовали в Аллаха Великого Достохвального»:

Джалалайн: То есть неверные вменяли верующим только их веру;

'azīz «великого» — в Своем царстве;

ḥamīd — хвалимого, достохвального (*maḥmūd*).

Табари: Всевышний говорит: Эти неверные натравливали верующих против верующих мужчин и женщин, угрожая им огнем, лишь за то, что они уверовали Аллаха, и ни за что другое;

'azīz «великого» — могучего в Своей мести тем, кому Он мстит;

ḥamīd — восхваляемого (*maḥmūd*) за Его благодеяния Своим творениям.

В этот айат очень искусно вплетена характеристика их как верующих[74].

Ибн Касир: Затем Всевышний сказал (85:8): «*И вымещали они им только за то, что они уверовали в Аллаха Великого Достохвального*» — то есть не было у них никаких грехов, причина — лишь то, что они уверовали в Великого Аллаха. Кто прибегает к Его покровительству и защите во всех делах, словах своих, в законе, которому следует, в судьбе своей не будет посрамлен. То же что было суждено этим рабам Его от рук неверных, то ведь Он — Великий Достохвальный, пусть даже и скрыта причина этого от многих людей.

Замахшари: Они не находили в них никаких недостатков, ничего, за что можно было мстить, кроме их веры.

Похожим образом сказано (тавил):

Нет пороков у них, кроме того, что их мечи...[75]

Ибн ар-Рукаййат сказал (хафиф):

И отомстили Омеййадам лишь за то,
Что они сдержаны в гневе.

Ибн Хайат читал *naqimū*, но правильней — *naqamū*.

Затем упоминаются Его характеристики, за которые Он достоин поклонения и веры. Ведь Он — великий, могучий, могущий все, наказания Кого боятся, Он — достохвальный, дарующий милость, которому подобает хвала за Его благодеяния, на Чью награду следует уповать.

---

[74] Этому замечанию Табари вторит Замахшари.

[75] Это первое полустишие бейта Набиги. Второе полустишие звучит так: «тупятся в битвах с воинами». Этот бейт взят из панегирика Гассанидам. На самом деле то, что мечи тупятся от битв, совсем не порок. Это искусный способ восхваления.

Фрагмент 3 (9): Всемогущество Господа

9. *Которому принадлежит власть над небесами и землей. И Аллах о каждой вещи свидетель!*	الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٩)

Джалалайн: без комментария.

Табари: Всевышний говорит: Ему принадлежит владычество (*sulṭān*) над небесами и землей и над всем, что на них.

«*И Аллах о каждой вещи свидетель*» — Всевышний говорит: Аллах свидетель всему, что творят эти неверные, «люди рва», всему, что творят они и все прочие творения, и каждому Он воздаст по заслугам.

Ибн Касир: Далее Он сказал: «*которому принадлежит власть над небесами и землей...*» — это завершение характеристики Его как Господина всего.

Затем Он сказал: «*...И Аллах о каждой вещи свидетель*» — то есть ничто от Него не укроется во всех просторах небес и земли и не утаится.

Замахшари: Ему принадлежит власть над небесами и землей, и все, кто на них, должны поклоняться Ему и смиряться пред Ним.

Это сказано, чтобы подчеркнуть, что им мстят за то, что есть Истина, а за это мстить может только тот, кто все считает ложным, кто погряз в заблуждении, и подтвердить, что этим мстителям Аллах отомстит таким мучением, с которым ничто не сравнится.

«*...И Аллах о каждой вещи свидетель*» — это угроза мучителям, напоминание им, что Он все видит и за все воздаст.

Вставка 1 (10-11): Два итога:

10. *Тем, которые подвергли искушению верующих мужчин*	إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ

وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ (١٠)

и женщин, а потом не раскаялись, им — наказание геенны, им — наказание сожжением.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ (١١)

11. *Тем же, которые уверовали и совершали добрые дела, уготованы сады, где внизу текут реки. Это — великое преуспеяние!*

Стих 10: «Тем, которые подвергли искушению верующих мужчин и женщин, а потом не раскаялись, им — наказание геенны, им — наказание сожжением»:

Джалалайн: *fatinū «испытывали, искушали»* — тем, что сожгут их;

«им — наказание геенны» — за их неверие;

«им — наказание сожжением» — их сожгут, как они хотели сжечь верующих, в мире ином; а говорили, что в этой жизни, когда вышел огонь и сжег их, о чем речь шла выше.

Табари: Всевышний говорит: Тем, кто испытывал (*ibtalaw*) верующих в Аллаха мужчин и женщин пытками и сожжением огнем. Это же говорили и толкователи.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «*fatinū "испытывали"* — сжигали (*ḥarraqū*)». То же говорил ад-Даххак.

Муджахид говорил: «*мучили* (*'adhdhabū*)».

Катада говорил: «сжигали их в огне».

«...а потом не раскаялись...» — не раскаялись в том, что творили с верующими мужчинами и женщинами за их веру.

«...наказание геенны...» — в мире ином.

«...наказание сожжением» — в этой жизни.

Ибн Касир: *fatinū «испытывали»* — сжигали (*ḥarraqū*). Так говорили Ибн 'Аббас, Муджахид, Катада, ад-Даххак.

Слова *«...а потом не раскаялись...»* — не отказались от своих действий и не выказали сожаления о том, что было.

Слова «*...им — наказание геенны, им — наказание сожжением*» — воздаяние подобным за подобное.

Ал-Хасан ал-Басри говорил: «Смотрите, какая щедрость, какое снисхождение. Они убили праведников, а их призывают к раскаянию и прощению».

Замахшари: Возможно, что в данном случае Он под «теми, которые испытывали» имеет в виду именно «людей рва», а под «теми, которые уверовали» — брошенных в ров;

fatinū «испытывали» — мучили огнем и сжигали.

«*Им*» — в мире ином — «*наказание геенны*» — за их неверие.

«*...им — наказание сожжением*» — это другой страшный огонь, который сожжет их, как сжег верующих.

Либо же смысл таков: им — наказание геенны в мире ином, им — наказание сожжением — в этой жизни. Рассказывают ведь, что огонь перекинулся на них и сжег их.

Возможно также, что имеются в виду все, кто искушал верующих, то есть испытывал их бедами, а под верующими — все, кто подвергался подобным испытаниям, и для искусителей — двойное наказание в мире ином и за неверие, и за искушение.

Стих 11: «Тем же, которые уверовали и совершали добрые дела, уготованы сады, где внизу текут реки. Это — великое преуспеяние!»:

Джалалайн: без комментария.

Табари: Всевышний говорит: Тем, кто признал единство Бога, а это те, кого сожгли «люди рва», и другие, кто принял веру в Единого Бога, и кто совершал дела в повиновении Аллаху, соблюдая то, что он повелел, сторонясь того, что он запретил, им в мире ином сады, где внизу текут реки из вина, молока и меда.

Ибн Касир: Всевышний сообщил о рабах Своих верных, что им — сады, где внизу текут реки, в которых они пребудут вечно в то время, как врагам их уготованы пекло и сожжение.

Замахшари: без комментария.

Часть 2 (12-18)

Фрагмент 4 (12-16): Всемогущество Господа

12. *Кара твоего Господа сильна.*	إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ (١٢)
13. *Он начинает и повторяет.*	إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ (١٣)
14. *Он — прощающий, любящий.*	وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ (١٤)
15. *Властитель престола*[76]*, славный,*	ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ (١٥)
16. *Вершащий то, что пожелает.*	فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ (١٦)

Стих 12: «Кара твоего Господа сильна»:

Джалалайн: *baṭsh «хватка, мощь, кара»* — по отношению к неверным;
shadīd «сильна, сурова» — по мере Его волеизъявления.

Табари: Всевышний говорит пророку Своему Мухаммаду: Мощь твоего Господа, Мухаммад, когда Он обрушивает ее на кого-то из Своих творений, тем, кому Он мстит, сильна.

Это — предупреждение от Аллаха соплеменникам посланника Его Мухаммада о том, что на них падет отмщение Его и на-

[76] Как мы уже писали в примечании 62 к комментарию суры 81: «В Коране есть два термина — *kursiyy* и *'arsh*, которые обозначают трон и престол Всевышнего, но относительно того, какой термин обозначает что, существуют разногласия. Мы в нашем комментарии последовательно переводим *kursiyy* как "трон", а *'arsh* как "престол". Основаниями для такого решения для нас являются, во-первых, этимология слова *kursiyy*, которое обозначает "сиденье", а в современном языке — "стул" или "кресло"; во-вторых, что в айате, широко известном как "айат трона" (2:255), употреблено именно слово *kursiyy*». Можно добавить также, что глагол *'arasha* «воздвигать», употребленный в (7:137), лучше соотносится с престолом, чем с троном.

казание, как пали они на «людей рва» за их неверие, за то, что они считали лжецом посланника Его и искушали верующих мужчин и женщин.

Ибн Касир: Мощь Его и отмщение врагам Его, которые считали лжецом Его пророка и не повиновались Его повелениям, сильна и огромна. Ведь Он обладает несокрушимой силой, и, если Он желает чего-то, это свершается в мгновение ока или еще быстрее.

Замахшари: *baṭsh* — суровое обращение (*al-akhdh bi-l-'unf*), а если к этому добавляется эпитет *shadīd* «сильный, суровый», то это еще страшнее.

Речь здесь идет о суровом обращении Его с сильными мира сего, жестокими тиранами и о том, что Он накажет и отмстит им[77].

Стих 13: «Он начинает и повторяет»:

ЛЕКСИКА: Выражение *«начинает и повторяет»* встречается в Коране 8 раз с варьированием глаголов первой и четвертой пород (*yabda'u — yubdi'u*). Семь раз эта фраза прямо относится к творению (*khalq*), см. (10:4; 10:34 — 2 раза; 27:64; 29:19; 30:11; 30:27), а в данном контексте (85:13) творение (*khalq*) не названо. Глагол четвертой породы употреблен вне этого словосочетания еще один раз (34:49), но контекст не имеет отношения к теме творения. Из оставшихся шести употреблений глагола *bada'a* «начинать» четыре контекста тоже говорят о начале творения, причем три — в сочетании с темой его повторения (7:29; 21:104; 29:20). Другими словами, данное выражение в Коране прочно срослось с темой творения и воскресения.

---

[77] Слово *baṭsh* может, в зависимости от идеологической установки, восприниматься как антропоморфное выражение («хватка») или как слово с абстрактным отвлеченным значением («мощь, кара»), ср. Крачковский: *«Мощь твоего Господа сильна»*; Османов: *«Кара твоего Господа сурова»*; Кулиев: *«Хватка твоего Господа сурова»*.

Однако, поскольку в данном контексте творение прямо не названо, у комментаторов появляется выбор: либо толковать это выражение «парадигматически», по соответствию другим параллельным местам, либо толковать его «синтагматически», по соответствию общему смыслу данного контекста. Табари прямо говорит о том, что толкователи разошлись в понимании этих слов, причем сам он, как и Замахшари, выбирает толкование, соответствующее данному контексту. Суйути и Ибн Касир выбирают первую возможность.

Джалалайн: *yubdi'u «начинает»* — творение;

yu'īdu «возвращает, повторяет» — его, и ничего для Него невозможного нет.

Табари: Толкователи разошлись во мнениях относительно смысла этих слов.

- Одни говорили, что смысл этих слов таков: Аллах начинает свои творения, то есть творит их заново, потом умерщвляет их, а потом возвращает их живыми после смерти, такими же, какими они были до нее.

Так, ад-Даххак говорил, что эти слова относятся к его творениям.

Ибн Зайд говорил, что Он начинает творение, когда творит его, и повторяет его в день воскресения.

- Иные говорили, что Он начинает наказание и повторяет его. Так говорил Ибн 'Аббас.

По моему мнению, более правильным и более близким к общему смыслу контекста является суждение Ибн 'Аббаса, которое мы привели выше. То есть Он начинает наказание тех, кто не верит в Него, и повторяет, как сказал Всевышний (85:10): «*...им — наказание геенны, им — наказание сожжением*» — в этом мире. Иными словами, Он начинает наказание им в этом мире и повторяет его в мире ином.

Я считаю это суждение более правильным потому, что эти слова примыкают к словам «*Мощь твоего Господа сильна*» и

продолжают их, а значит, и по смыслу должны быть в согласии с ними.

Еще очевиднее и яснее становится правильность данного суждения, поскольку далее следуют слова «*Он — прощающий, любящий*[78]».

Ибн Касир: Сила и мощь Его таковы, что Он начинает творение и повторяет его, как и начал, и нет ничего, что помешало бы Ему.

Замахшари: Он начинает кару (*baṭsh*) и повторяет ее, то есть наказывает и в этой жизни и в мире ином.

Упоминание того, что Он начинает и повторяет Свою кару, указывает на то, сколь она сурова и сильна.

Либо же это утверждение есть угроза неверным, если они не будут благодарны за то, что были сотворены в начале, и будут считать ложью повторение творения[79].

Читали также *yabda'u*[80].

Стих 14: «Он — прощающий, любящий»:

Джалалайн: *ghafur* «*прощающий*» — по отношению к согрешившим верующим;

wadūd «*любящий*» — Своих угодников и одаряющих их достоинством (*karāma*).

---

[78] Табари хочет сказать, что в этих айатах повторена тема айатов (85:10-11), где говорится о наказании неверных и вознаграждении верующих. Айаты (85:12-13) вторят теме наказания, а айат (85:14) — теме награды.

[79] В этих словах Замахшари фактически, причем очень красиво, сводит вместе оба возможных истолкования.

[80] Данное чтение исходит из того, что глагол первой породы абсолютно преобладает в Коране. Глагол же четвертой породы зафиксирован только в трех контекстах из двенадцати (29:19; 34:49; 85:13), причем только в форме настоящего времени, где такое чтение основано в значительной степени на правописании хамзы, что учитывалось при огласовании текста.

Табари: Всевышний говорит, что Он прощает тех, кто покаялся пред Ним в своих грехах, что Он любит их[81]. Примерно это говорили и толкователи.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «*wadūd* значит "любящий" (*ḥabīb*)».

Ибн Зайд говорил: «*wadūd* значит "милостивый" (*raḥīm*)».

Ибн Касир: Он прощает грехи тем, кто покаялся и смирился пред Ним, каким бы ни был грех.

Ибн 'Аббас и другие говорили, что *wadūd* значит «любящий» (*ḥabīb*).

Замахшари: *wadūd* значит, что Он поступает с теми, кто покорен Ему, так, как поступает любящий, то есть дает им то, что они хотят.

Стих 15: «*Властитель престола, славный*»:

Комментаторы отмечают два возможных чтения и, соответственно, понимания эпитета *majīd* «славный» — либо как атрибута Всевышнего, либо как определения престола. В стандартном печатном тексте Корана выбран вариант, относящий этот эпитет к Всевышнему.

Джалалайн: Властитель престола — Создатель и Хозяин его;

majīd — читается в именительном падеже и означает, что Он по праву владеет престолом, в силу Его превознесенности и совершенства.

Табари: *majīd* — значит «благородный» (*karīm*). Так утверждали толкователи, в частности Ибн 'Аббас.

Чтецы по-разному читали слово *majīd*.

Сообщество чтецов Медины, Мекки, Басры и некоторые куфийцы читали его в именительном падеже — *al-majīdu*, как согласующееся с первым определением, исходя из того, что это атрибут Всевышнего Аллаха.

---

[81] Связь темы покаяния и эпитета *wadūd* подтверждает и параллельный контекст, второй, где употреблено это слово (11:90): «*Просите прощения у вашего Господа, потом покайтесь пред Ним. Господь мой — милосердный, любящий*».

Сообщество чтецов Куфы читало его в родительном падеже — *al-majīdi*, исходя из того, что это определение к престолу.

Нам представляется, что правильная позиция в этом вопросе такова: Оба чтения — известные, и как бы чтец ни читал, он не ошибется.

Ибн Касир: *dhū-l-'arsh* — значит: Властитель великого престола, вознесенного над всеми тварями.

Есть два чтения слова *majīd*: в именительном падеже как атрибут Господа и в родительном падеже как определение престола. Смысл при обоих чтениях остается правильным.

Замахшари: Читали также *dhī-l-'arsh* в родительном падеже по согласованию с *rabbika «твоего Господа»* в (85:12).

Читали также *majīd* в родительном падеже как определение к престолу.

Слава (*majd*) же Аллаха — это Его величие (*'aẓama*), слава престола — это его возвышенность (*'uluww*) и величие.

Стих 16: «Вершащий то, что пожелает»:

Джалалайн: Ничто не может помешать Ему.

Табари: Он прощает грехи, кому пожелает из Своих рабов, если тот раскаялся и покаялся, наказывает того, кто упорствует в грехах и закоснел в них. Ничто не может помешать Ему сделать то, что Он пожелает сделать. Нет и не может быть помех Ему, ведь Ему принадлежит власть над небесами и землей. Он — Великий Мудрый.

Ибн Касир: Что бы ни пожелал Он совершить, нет помех Его приговору. Не будет Он спрошен за Свои дела в силу Своего величия, всесилия, мудрости, справедливости.

Передают от Абу Бакра ас-Сиддика, когда он был уже смертельно болен, что его спросили: «Смотрел ли тебя врач?» Он ответил: «Да». Тогда его спросили: «И что он сказал тебе?». Он ответил: «Он мне сказал: "Я — Вершащий то, что пожелаю"».

Замахшари: Это сказуемое к опущенному подлежащему.

Слово *fa''āl* употреблено, чтобы подчеркнуть, сколь велики и многочисленны Его дела[82].

Фрагмент 5 (17-18): Исторический урок

17. *Дошел ли до тебя рассказ о войсках,*	هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ (١٧)
18. *О Фараоне и самудитах?*	فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ (١٨)

Джалалайн: Дошел ли до тебя — Мухаммад — этот рассказ.

«*Фараон и самудиты*» — это приложение к «*войскам*».

Под «*Фараоном*» имеется в виду также и все его войско.

И те, и другие погибли за неверие.

Это предупреждение тем, кто не верил Пророку и Корану, чтобы они опомнились.

Табари: Всевышний говорит пророку Своему Мухаммаду: Дошел ли до тебя, Мухаммад, рассказ о войсках, которые выступили против Аллаха и Его посланника, стремясь навредить им. А раз дошел, то будь стоек перед твоими соплеменниками, стремящимися навредить тебе, ведь они не смогут причинить тебе зло. Будь стоек, как были стойки те пророки, против кого выступили те войска.

Затем Аллах разъясняет, кто были эти войска.

«Фараон» — имеется в виду также и его войско, ведь он был командир своего войска. Поэтому был упомянут только он.

Иными словами, имеется в виду: Дошел ли до тебя рассказ о войсках, Фараоне и его людях и самудитах.

Ибн Касир: Дошел ли до тебя рассказ о том, как отомстил им Аллах, какую беду Он на них навлек. И никто не смог ее от них

---

[82] Сама модель этого слова передает значение частоты, постоянства совершения какого-то действия, отсюда в обыденном языке по этой модели часто образуются названия профессий.

отвести. Этот рассказ — подтверждение слов: «Кара твоего Господа сильна», то есть если уж схватил грешника Всемогущий, то хватка Его крепка и болезненна.

Ибн Аби Хатим передавал от ʻАмра ибн Маймуна: Как-то Пророк проходил мимо женщины, которая читала: «*Дошел ли до тебя рассказ о войсках...*» Он стал слушать ее, а потом сказал: «Да, он дошел до меня!»

Замахшари: «*Фараон и самудиты*» — это приложение (*badal*) к войскам.

Под Фараоном имеется в виду весь его род, как в словах (10:83): «*...к Фараону и их знати (malāʼihim)...*»[83]

Смысл же айата: Ты же знаешь, как эти войска пытались объявить посланников лжецами и что постигло их за эти попытки.

Вставка 2 (19-20): Угроза неверующим:

19. Нет! Те, которые не веруют, думают, это ложь,	بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ (١٩)
20. А Аллах окружает их сзади!	وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ (٢٠)

Стих 19: «Нет! Те, которые не веруют, думают, это ложь»:

Джалалайн: «*думают, это ложь*» — принимают за ложь то, что упомянуто.

Табари: Всевышний говорит: Что с этим народом, который считает ложью угрозу Аллаха? Разве не доходили до них вести о бывших прежде народах, которые считали лжецами посланников Аллаха, таких как Фараон и его люди, самудиты и подобные им. Как отомстил им Аллах за то, что они считали посланников лжецами! Однако эти тоже отрицают откровение, ниспосланное Аллахом, следуя обычаям предков.

---

[83] Дело в том, что местоимение, относящееся к Фараону, — это *hum* «они».

Ибн Касир: Они сомневаются, недоумевают и упрямо не верят.

Замахшари: «*Нет! Те, которые не веруют*» — это о соплеменниках Пророка;
«*думают, это ложь*» — их ложь ведет их к наказанию.

Стих 20: «А Аллах окружает их сзади!»:

Джалалайн: И нет защитника им от Него.

Табари: Аллах все дела их собирает и подсчитывает, ничто от Него не скроется, и Он воздаст им за все.

Ибн Касир: Он одолеет их, сокрушит. Они не смогут убежать от Него, не смогут защититься.

Замахшари: Аллах знает все их дела, Он одолеет их, и они не смогут ему помешать;
«*окружает их сзади*» — это метафора, означающая, что они от Него не ускользнут, как не может ускользнуть человек, который окружен.
Восклицание «*Нет! (bal)*» (85:19) означает, что ситуация с этими еще более удивительна, чем ситуация с теми, ведь эти слышали рассказы о бывших прежде, видели их следы и все равно не вняли, не вразумились, а еще сильнее принялись все отрицать.

Вставка 3 (21-22): Истинность откровения:

21. Нет! Это — Коран славный	بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١)
22. На скрижали хранимой!	فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)

Последние два айата суры имеют большое значение для мусульманского вероучения, поскольку это единственное упоминание в тексте Корана знаменитой «хранимой скрижали» (*lawḥ maḥfūẓ*), на которой, как утверждают богословы, записан небесный прото-

тип Корана, равно как и всех прочих писаний, а также и судьба всего мира.

Однако интерпретация этого фрагмента при его внешней простоте представляет для комментатора ряд проблем, имеющих лингвистическую природу.

Первая из них — как объяснить неопределенное состояние всех имен данного текста.

Вторая — в каком именно падеже стоит каждое из имен.

Проблемы эти касаются каждой пары имен, и мы будем разбирать их по очереди. Однако здесь надо сделать одно общее замечание. Комментаторы с разной степенью подробности касаются второй из названных проблем, но ничего не говорят о первой, хотя в других случаях они не обходят вниманием те случаи, когда слово, которое, казалось бы, должно быть с определенным артиклем, стоит в неопределенном состоянии. Причины этого нам до конца не ясны, хотя, возможно, отчасти это связано со стремлением сохранить в незыблемости понятие «хранимой скрижали».

Стих 21: «Нет! Это — Коран славный»:

Практически все комментаторы исходят из того, что слова *qur'ān* и *majīd* стоят в одном падеже и образуют атрибутивную конструкцию *qur'ānun majīdun «Коран славный»*, однако Замахшари упоминает и редкое альтернативное чтение *qur'ānu majīdin* как идафы «Коран [Господа] Славного».

Обращает на себя внимание, что название Корана, которое, казалось бы, должно быть с определенным артиклем, ибо это уже известный и уникальный объект, стоит в неопределенном состоянии.

Это обстоятельство делает второе чтение (и толкование) маловероятным, потому что в подобной позиции атрибуты Всевышнего не употребляются без определенного артикля.

Первое же чтение (и толкование) особых вопросов не вызывает, поскольку название Корана довольно регулярно встречается в неопределенном состоянии, как правило, с каким-то определе-

нием[84]. Чаще всего это определение «*арабский*» (12:2; 20:113; 39:28; 41:3; 42:7; 43:3), иногда — «*ясный*» (15:1; 36:69), иногда — «*благородный*» (56:77), иногда — другие определения (41:44; 72:1)[85]. Так что данный контекст вписывается в этот ряд, и толкование становится оправданным.

Джалалайн: *majīd* — великий (*ʻaẓīm*).

Табари: Всевышний говорит, опровергая тех, кто говорит, что Коран — это поэзия или садж': Нет, это не так! Это — Коран благородный.

Катада так и говорил: «Коран славный (*majīd*) — это Коран благородный (*karīm*)». То же говорил и Саʻид [ибн Джубайр].

Ибн Касир: *majīd* — великий (*ʻaẓīm*), благородный (*karīm*).

Замахшари: Нет! То, что они опровергали и считали ложью — это Коран славный;

majīd — почтенный (*sharīf*), он — высший разряд среди книг, неподражаемый по своему слогу.

Читали *qurʼānu majīdin* как идафу «Коран Славного» в смысле «Коран Господа Славного»[86].

Стих 22: «На скрижали хранимой!»:

ЛЕКСИКА: Слово *lawḥ* «скрижаль» в единственном числе встречается в Коране один раз, в сочетании *lawḥ maḥfūẓ*.

Еще четыре раза оно встречается во множественном числе — *alwāḥ* (библейский эквивалент — *лухот*), исключительно в кон-

---

[84] В арабской грамматике эта конструкция называется *nakira mawṣūfa* «имя в неопределенном состоянии, но с определением», что допускает во многих случаях эквивалентность такого имени форме с определенным артиклем.

[85] Два раза имя «Коран» употреблено в неопределенном состоянии и без всякого определения, но понимание обоих контекстов вполне однозначное (13:31; 17:106).

[86] При таком чтении в объяснении нуждается тот факт, что эпитет Всевышнего стоит в неопределенном состоянии.

текстах, общих с Библией. Три раза — в отношении скрижалей Моисея (7:145; 7:150; 7:154), один раз — как обозначение досок, из которых был сделан ковчег Нуха (54:13)[87].

Таким образом, слово *lawḥ* обозначает «доску, дощечку, пластину», которую используют либо для строительства, либо для письма, и тогда это «скрижаль». Материал может быть разный, в зависимости от предназначения. Для ковчега явно использовали деревянные доски, а скрижали Моисея были из камня.

Как же можно понять сказанное в данном айате, в зависимости от выбранного варианта чтения и согласования слов айата.

Слово *maḥfūẓ* может читаться как в именительном, так и в родительном падеже, то есть либо как определение к слову «Коран» в предыдущем айате, либо как определение к слову «скрижаль», рядом с которым оно непосредственно стоит[88]. Независимо от чтения этот эпитет понимается одинаково — как «хранимый» или «хранимая», либо от бесов, либо от каких бы то ни было изменений. Как справедливо замечает **Табари**: «Оба чтения известны в стольных городах, оба верные по смыслу. Как бы чтец ни читал, он не ошибется», см. ниже. Иными словами, истолкование этого слова проблемы не представляет ни в каком случае.

Другое дело — слово *lawḥ*. Если читать «хранимая скрижаль», то слово хотя и стоит в неопределенном состоянии, но все-таки имеет некоторую степень определенности как *nakira mawṣūfa* (см. выше). Но что оно значит? Если искать значение по аналогии со скрижалями Мусы, то это скрижали, на которых записано откровение, явленное после или во время ниспослания, но не до ниспослания. Однако Коран, когда были даны эти слова, еще не был записан. Более того, он принципиально отличается от Торы тем, что Тора с самого начала была текстом записанным, а Коран был дан сначала как устное слово и лишь потом был записан. Тогда какая скрижаль имеется в виду? Из текста ответ на этот вопрос извлечь затруднительно.

---

[87] Джеффери указывает, что оба этих значения встречаются в Библии (см.: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. С. 233–254).

[88] В стандартном печатном тексте Корана это слово читается в родительном падеже — *maḥfūẓin*.

Еще более неясным становится смысл, если прилагательное *maḥfūẓ* согласуется с «Кораном», ведь тогда слово «скрижаль» остается вообще без определений. Форма неопределенного состояния передает либо смысл неопределенности — «какой-то, некий объект, названный этим словом», либо смысл обобщенности — «всякий объект, названный этим словом». Смысл обобщенности здесь явно не подходит к контексту, и при таком чтении смысл двух айатов можно передать так: «Нет! Это — Коран славный, на некой скрижали хранимый». На этом кончаются возможности интерпретации, если исходить из принципа «толкование Корана по Корану». Однако если обратиться ко второму основополагающему принципу мусульманской экзегетики — «толкование Корана по Сунне», то на память приходит хадис, который приводит Ахмад ибн Ханбал со ссылкой на ‘Имрана ибн Хусайна, где Пророк, отвечая на вопрос о том, как все было в самом начале, говорит: «Аллах, благословен Он и превелик, был прежде всего, а престол Его был на воде, и написал Он на скрижали (*al-lawḥ*) поминание всего». Мы не нашли в пределах корпуса «девяти книг» других хадисов, имеющих отношение к теме. Однако наличие данного текста позволяет отождествить скрижаль в (85:22) со скрижалью из данного хадиса, которая, таким образом, предшествует ниспосланию и является источником откровения[89]. Возможно, именно здесь корень общепринятого толкования, однако ни один из комментаторов данный хадис не упоминает. Они ссылаются в основном на предания, восходящие к сподвижникам Пророка, в которых дается гораздо более детализированная информация.

Джалалайн: Скрижаль находится в воздухе над седьмым небом;

«хранимая» — от бесов (*shayāṭīn*) и от каких бы то ни было изменений на ней; длина ее — как от неба до земли, ширина — как от востока до запада.

Скрижаль — из белой жемчужины. Так говорил Ибн ‘Аббас.

Табари: Всевышний говорит: Это Коран, запечатленный (*muthbat*) на хранимой скрижали.

---

[89] Однако в хадисе слово *lawḥ* стоит в определенном состоянии, а в тексте Корана — в неопределенном, и это расхождение нуждается в объяснении.

Чтецы по-разному читали слово *maḥfūẓ*.

Из хиджазцев Абу Джа‘фар Чтец и Ибн Касир, из куфийцев ‘Асим, ал-А‘маш, Хамза и Киса’и, из басрийцев Абу ‘Амр [ибн ал-‘Ала’] читали его в родительном падеже — *maḥfūẓin* — как определение к «скрижали». При таком чтении толкование может быть следующее: «...на скрижали хранимой от добавления и убавления по отношению к тому, что запечатлел на ней Аллах».

Из мекканцев Ибн Мухайсин, а из мединцев Нафи‘ читали в именительном падеже — *maḥfūẓun* — как относящееся к Корану как определение его и эпитет. При таком чтении смысл следующий: «Это — Коран славный, хранимый от изменения и подмены на скрижали»[90].

По нашему мнению, правильная позиция в этом вопросе такова: оба чтения известны в стольных городах, оба верные по смыслу. Как бы чтец ни читал, он не ошибется. В зависимости от выбранного чтения чтец выбирает и толкование, как мы разъяснили выше.

От Муджахида передают: «Хранимая скрижаль — это мать писания (*umm al-kitāb*)».

От Катады передают: «На хранимой скрижали — у Аллаха».

Некоторые говорили, что скрижаль хранима потому, что она на лбу Исрафила.

Так, от Анаса ибн Малика передают: «Хранимая скрижаль, которую упомянул Аллах в (85:22), находится на лбу Исрафила[91]».

Конец толкования суры «Созвездия».

---

[90] Легко заметить, что при любом из двух чтений смысл текста в толковании Табари остается практически одинаковым.

[91] Вот как описывает Исрафила Ибн ал-Джаузи в «Вертограде поучающих и саде внемлющих»: «Исрафил, мир ему — это великий ангел, одно крыло которого находится на востоке, другое — на западе. Ступни его — ниже пределов седьмого яруса земли на пятьсот лет, а семь небес доходят до его колен. Шея согнута под престолом, а сам престол покоится на его плечах. Исрафил опирается на левую ногу, а правая нога выставлена вперед. Хранимая скрижаль покоится у него на лбу. Труба поднесена ко рту, взор его устремлен на престол, и он прислушивается, ожидая, когда ему будет приказано подуть в трубу. Труба — это рог из света...» Перевод взят из книги: Арзуманян А. Л. Вопросы эсхатологии в мусульманской литературе. М., 2003. С. 151–152.

Ибн Касир: *«на хранимой скрижали»* — у высокого сонма, хранимый от добавления и убавления, изменения и подмены.

Ибн Джарир передавал от Анаса ибн Малика: «Хранимая скрижаль, которую упомянул Аллах в (85:22), находится на лбу Исрафила».

Ибн Аби Хатим передавал от Абу-л-А'баса (вар. Абу-л-А'йаса) 'Абд ар-Рахмана ибн Салмана: «Все, что предопределил (*qaḍā*) Аллах — Коран и то, что перед ним и что после него, — на хранимой скрижали, а хранимая скрижаль — между глаз Исрафила, и ему не позволено смотреть на нее».

Ал-Хасан ал-Басри говорил: «Этот Коран славный у Аллаха на хранимой скрижали. С нее Он ниспосылает то, что пожелает, тому, кому пожелает, из Своих творений».

Багави передавал через Муджахида от Ибн 'Аббаса: «В начале скрижали — Нет Бога кроме Аллаха Единого, религия Его — ислам, Мухаммад — раб Его и посланник Его. Кто уверовал в Аллаха, поверил в Его обещание и последовал за Его посланниками, того Он введет в рай».

Он же говорил: «Скрижаль (*lawḥ*) — это плита (*lawḥ*) из белой жемчужины; длина ее — как от неба до земли, ширина — как от востока до запада; края ее из жемчуга и яхонта, створки ее — рубин, *калам* ее — свет, слово ее связано с престолом, основание ее — в заповедном месте у Царя (*fī ḥijr malik*)».

Мукатил говорил: «Хранимая скрижаль — справа от престола».

Табарани передавал от Ибн 'Аббаса, что посланник Аллаха говорил: «Всевышний Аллах сотворил хранимую скрижаль из белой жемчужины, листы ее — из рубина, *калам* ее — свет, написанное на ней — свет. У Аллаха на ней в каждый день 360 мгновений, в которые Он творит и дает пропитание, дает жизнь и несет смерть, возвышает и унижает, творит, что пожелает».

Конец толкования суры «Созвездия», а Аллаху слава и благодарность.

Замахшари: Йахйа ибн Йа‘мур читал *lūḥ*[92], а *lūḥ* — значит воздух (*hawā'*). Этот воздух над седьмым небом, где находится скрижаль;

«хранимая» — недоступная бесам (шайтанам).

Читали *maḥfūẓun* в именительном падеже как определение к Корану.

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Созвездия”, тому Аллах даст за каждую пятницу и каждый день ‘Арафата из числа дней этого мира по десять даров в награду (*ḥasanāt*).

[92] Это чтение ближе к произнесению этого слова в других семитских языках, в частности в библейском иврите, где скрижали Моисея называются *лухот*.

СУРА № 86
«НОЧНОЙ ПУТНИК»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура — ранняя мекканская. Единственное предание, упоминающее возможный повод ниспослания айатов 5-7, никак не помогает уточнить время.

Место суры в своде: С точки зрения длины оно выглядит следующим образом:

№ 85 — 109 слов, 470 харфов;

№ 86 — 61 слово, 254 харфа;

№ 87 — 72 слова, 296 харфов.

Иными словами, она почти вдвое короче предыдущей суры, но также немного короче и последующей суры, причем дальше следует целая группа сур, значительно более длинных (№ 88–92). Можно сделать вывод, что место этой суры в кораническом своде определяется в первую очередь не ее длиной.

Посмотрим на ее возможные смысловые связи с соседними сурами. Выше, в комментарии к суре «Созвездия», мы упоминали замечание Суйути, что суры 85 и 86 близки друг другу (*muta'ākhiyatān*) и поэтому поставлены рядом[1]. Однако Суйути никак не поясняет это свое замечание. В какой-то степени труд Ибн аз-Зубайра помогает заполнить этот пробел. Он указывает, что эта сура продолжает и развивает тему всезнания Господа, от которого ничто не ускользнет. Ибн аз-Зубайр говорит:

---

[1] См.: Суйути. Тансук ад-дурар. С. 135.

В суре «Созвездия» говорится «*...И Аллах о каждой вещи свидетель!*» (85:9) и «*А Аллах окружает их сзади!*» (85:20). В этой же суре дается дальнейшее разъяснение по поводу того, что никакое дело ни одного человека от Него не ускользнет: «*Над каждой душой есть хранитель*» (86:4)[2].

Однако тема всезнания и всемогущества Господа настолько часто встречается в Коране, что сделанное наблюдение лишь отчасти объясняет нам возможную связь между двумя сурами. Каких-то лексических лейтмотивных перекличек мы тоже не заметили. Так что вопрос в какой-то мере остается открытым.

Замечание же о связи сур 86 и 87, сделанное Суйути, нам представляется более существенным и основательным. Он совершенно справедливо замечает, что в обеих сурах есть сочетание темы творения человека и темы творения пропитания ему, которое занимает в них важное место. Об этом более подробно мы будем говорить в комментарии к суре «Высочайший». Длина их примерно одинаковая, и обе они значительно короче и предшествующих, и последующих сур, так что можно сказать, что именно эти две суры составляют парный блок в композиции Корана, вставленный по каким-то причинам именно в данное место.

Композиция суры: Это замечание Суйути дает нам ключ к смысловой структуре суры, которая напоминает композицию суры 80, где тема творения излагается не в едином фрагменте. О творении мира там тоже, как и здесь, рассказывается в два шага: сначала о творении человека (80:18-20), а потом о творении его пропитания (80:24-32). Одновременно тема творения и в суре «Нахмурился», и почти во всех уже разобранных сурах *джуз'а* соединена с темой воскресения и суда. То же мы видим и в суре 86, которая представляет, таким образом, собой сильно сокращенный вариант общей смысловой схемы предшествующих сур.

В одном отношении данная сура похожа на суру 81, которая тоже состоит из двух автономных частей, каждая со своим собственным зачином. В суре 86 оба зачина — клятвы. Параллелизм зачинов, в том числе и смысловой (в обоих упоминается небо),

---

[2] См.: Ибн аз-Зубайр ал-Гарнати. Ал-Бурхан фи тартиб ас-сувар. С. 360–361.

настолько заметен, что это избавляет от необходимости скрепа в виде частиц *kallā* или *fa-lā*. Основные моменты, касающиеся группы двухчастных сур, были упомянуты в комментарии к суре 81. Повторяться не будем. Укажем только, что, как и во всех остальных случаях, вторая часть содержит в себе подтверждение истинности коранического откровения, как бы удостоверяющее то, что сказано в первой части.

Итак, композиция суры такова:

Часть 1 (1-10):

- Фрагмент 1 (1-3) — Клятвенный зачин-1.
- Фрагмент 2 (4) — Объект клятвы: У человека есть хранитель.
- Фрагмент 3 (5-7) — Творение человека.
- Фрагмент 4 (8-10) — Воскресение и Судный день.

Часть 2 (11-17):

- Фрагмент 5 (11-12) — Клятвенный зачин-2: Творение пропитания.
- Фрагмент 6 (13-14) — Объект клятвы: Коран как разделяющее слово.
- Фрагмент 7 (15-17) — Концовка: Жди окончательного решения.

В структуре суры можно отметить лишь один значимый лейтмотив — это повтор слова *raj‘* «возврат» (86:8 и 86:11), которое дополнительно скрепляет обе части суры.

Система рифмовки в основном соответствует смысловой структуре суры. Фрагменты 1, 4, 5, 6, 7 имеют каждый свою рифмовку, хотя рифма иногда, как это бывает часто в садж‘е, неточная. Фрагмент 2, состоящий из одного айата, в отношении рифмы примыкает к фрагменту 1, что оправдано и в смысловом отношении: клятва и объект клятвы объединены рифмой. И лишь фрагмент 3 единой рифмы, по сути, не имеет, хотя и производит впечатление откровения, данного сразу, а не по частям.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Достоинства суры: Ибн Касир в своем комментарии предваряет поайатный разбор двумя преданиями о значении и достоинствах суры:

1. «‘Абдаллах ибн имам Ахмад [ибн Ханбал] передавал через своего отца от Халида ибн Аби Джабала ал-‘Адвани, а тот — от своего отца, который увидел посланника Аллаха поблизости от поселений сакифитов на рассвете, опиравшегося на лук или посох, а было это тогда, когда он пришел к сакифитам, надеясь на их помощь.

Абу Джабал рассказывал: “Я услышал, как Пророк говорит: "*Клянусь небом и ночным путником!...*" и далее до конца суры”[3].

Он добавлял: “Так я узнал эту суру еще во времена джахилийии, когда был многобожником, а потом я читал ее, уже став мусульманином”.

Он продолжал далее: “Сакифиты меня позвали и спросили: "Что ты слышал от этого человека?", и я прочел им эту суру. Тогда бывшие там курайшиты сказали: "Мы лучше знаем нашего соплеменника. Если бы мы знали, что он говорит истину, мы бы за ним последовали" ”.

2. Наса’и передавал от Джабира: Му‘аз совершал молитву *магриб* и прочел “Корову” и “Женщины”, а Пророк сказал: “Ты не притомился Му‘аз? Разве не достаточно было бы прочесть "Ночной путник" (№ 86), "Солнце" (№ 91) и подобные им?”».

---

[3] Это предание, по сути, намекает на то, что образ ночного путника мог относиться и к Мухаммаду. Собственно, возможность такого понимания дает и комментарий **Джалалайн**, а также хадисы, упоминаемые **Ибн Касиром**, показывающие, что слово это нередко применялось в отношении людей. Это, в свою очередь, перекидывает мостик и к образу пронизывающей звезды. Тогда можно предположить, что коранический текст подводит читателя к мысли, что пророк на земле что звезда на небе. Он и освещает тьму, и поднимается выше всех, и поражает шайтанов и бесов, см. комментарий к (86:3).

Часть 1 (1-10)

Фрагмент 1 (1-3): Клятвенный зачин с пояснением

1. Клянусь небом и ночным путником.	وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (١)
2. Откуда тебе знать, что такое ночной путник?	وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (٢)
3. Звезда пронизывающая.	النَّجْمُ الثَّاقِبُ (٣)

Стих 1: «Клянусь небом и ночным путником»:

ЛЕКСИКА: Слово *ṭāriq* встречается в Коране только в этой суре. Единственное однокоренное слово *ṭarīq/ṭarīqa* «путь» встречается 9 раз.

Джалалайн: *ṭāriq* — изначально это всякий, кто приходит ночью, а отсюда — звезды, ибо они встают ночью.

Табари: Всевышний клянется небом и ночным путником, а это светящиеся звезды, которые странствуют ночью и прячутся днем. Все, что приходит ночью, — это *ṭāriq*. Похожее мнение высказывали и толкователи.

Так, от Ибн ʻАббаса передают: «Это небо и то, что странствует по нему».

От Катады передают: «*ṭāriq* — это то, что странствует ночью и прячется днем».

От него же передают: «*ṭāriq* — это появляющиеся звезды, которые странствуют ночью».

Ад-Даххак говорил: «*ṭāriq* — это звезда».

Ибн Касир: Всевышний клянется небом и светилами, которые Он поместил на нем.

Катада и другие говорили: «Звезда названа *ṭāriq* потому, что ее видно ночью, а днем она исчезает».

Это подтверждается верным преданием, в котором содержится запрет на то, чтобы человек приходил к родным как *ṭāriq*, то есть неожиданно приходил к ним ночью [«Сахих» Бухари].

В другом хадисе содержится молитва, где есть такие слова: «и пусть ночной путник (*ṭāriq*) приходит с добром, О Милосердный» [«Муснад» Ибн Ханбала].

Замахшари: Она названа *ṭāriq*, ибо показывается ночью, и так же говорят о том, кто приходит ночью.

Стих 2: «Откуда тебе знать, что такое ночной путник?»:

Джалалайн: Вопрос имеет целью возвеличить ночную звезду, пояснение о которой следует далее.

Табари: Всевышний говорит: Откуда тебе знать, Мухаммад, что такое ночной путник, которым я поклялся, и далее дает разъяснение по этому вопросу.

Ибн Касир: Всевышний затем задает вопрос о *ṭāriq*, а потом разъясняет в следующем айате.

Замахшари: Могут спросить: «Ведь слова “Откуда тебе знать, что такое ночной путник? Звезда пронизывающая” более всего похожи на объяснение одного слова другим, так разъясни нам, в чем смысл этого?»

Мой ответ таков: Аллах хотел поклясться пронизывающей звездой, чтобы возвеличить ее, зная в силу Своей мудрости ее дивную силу. Чтобы привлечь к этому внимание, он начал с эпитета, общего между звездой и другими вещами — *ṭāriq*, потом задал вопрос о том, что это такое, и ответил, что это звезда пронизывающая[4]. Все это для того, чтобы подчеркнуть масштаб и величие объекта клятвы. В другом месте Он сказал (56:75-76): *«Но нет! Клянусь местом заката звезд! А ведь это — клятва, если бы вы знали, великая»*.

Стих 3: «Звезда пронизывающая»:

Выделим в истолковании этого айата два момента.

Первый — слово *thāqib* встречается в Коране дважды. Второй контекст — это (37:10): *«...и преследует его пронизывающий*

---

[4] Замахшари хочет сказать, что текст подводит нас к определению объекта клятвы постепенно, шагами, используя этот риторический прием для подчеркивания величия «пронизывающей звезды» и значимости клятвы.

светоч (shihāb thāqib)», который однозначно относит этот эпитет к светочам, или падающим звездам, упоминаются в нем как орудие поражения джиннов или шайтанов, пытающихся подслушать на небесах слова откровения[5]. Отсюда и вырастают две альтернативные интерпретации смысла коранического образа пронизывающих звезд, которые и упоминают комментаторы: как пронизывающих своим светом темноту или как пронизывающих джиннов и сжигающих их.

Второй — атрибутивное словосочетание, составляющее данный айат, употреблено с определенным артиклем, что опять-таки открывает возможность двух его интерпретаций: либо как относящееся к целому роду явлений (всякая звезда или всякая падающая звезда), либо как обозначающее некую конкретную звезду — либо Плеяды, либо Сатурн.

Джалалайн: Это — Плеяды (*ath-thurayyā*) или всякая звезда; *thāqib* — освещающая и светом пронизывающая тьму.

Табари: *thāqib* — сверкающая раскаленным светом (*yatawaqqadu ḍaw'uhu wa-yatawahhaju*). Примерно это же говорили толкователи.

Так, от Ибн ʻАббаса передают: «*thāqib* — освещающая (*muḍī'*)». То же говорил и Катада.

От Ибн ʻАббаса передают еще: «Это — светящиеся небесные тела (*kawākib muḍī'a*), а "пронизывать" — значит освещать».

ʻИкрима говорил: «*thāqib* "пронизывающая" — та, что пронизывает (*yathqubu*)»[6].

Муджахид говорил: «*thāqib* — та, что раскалена и пылает (*yatawahhaju*)».

Ибн Зайд говорил: «Арабы называют Плеяды — звездой».

---

[5] Весь фрагмент (37:6-10) посвящен этой теме, и пространные комментарии к нему подробно раскрывают историю подслушивающих и поражаемых шайтанов.

[6] Смысл данного толкования, выглядящего тавтологией, состоит в указании, что слово в данном контексте имеет свое словарное значение.

Говорили еще, что Пронизывающей назвали звезду, имя которой — Сатурн (*zuḥal*).

Название *thāqib* получает также та звезда, которая поднимается выше других звезд. Так, арабы называют птицу, которая поднялась в самое небо, пронизывающей (*thāqib*).

Арабы еще говорят об огне — *athqib* в смысле «зажги»[7].

Ибн Касир: Ибн ‘Аббас говорил: «*thāqib* — освещающая (*muḍī’*)».

Судди говорил: «Если звезда пущена против шайтанов, она пронизывает их».

‘Икрима: «Это — звезда, освещающая, а также сжигающая шайтанов».

Замахшари: *najm thāqib* — звезда, освещающая, словно пронизывающая темноту своим светом или отгоняющая ее. Подобно этому про звезду говорят *durri’*, что значит «сверкающая, сияющая, мерцающая» (*mutala’li’*), ибо она отгоняет (*yadra’u*) темноту, то есть отводит ее[8].

Говорят, что она названа так потому, что поражает (*yathqubu*) джиннов или ударяет (*yaṣukku*) их.

Имеется в виду род звезд или род падающих звезд, светочей (*shihāb*), которыми побивают (*yurjamu*).

Передают, что Абу Талиб был у посланника Аллаха, и тут с неба сорвалась звезда и все осветила вокруг. Абу Талиб испугался и спросил: «Что же это?», а Мухаммад ответил ему: «Это звезда, которая поражает (*rumiya bihi*). Это одно из знамений Аллаха». Абу Талиб был поражен.

---

[7] Это замечание комментатора показывает, что в корне *th-q-b* есть семантика, связанная с огнем, и слова от этого корня могут значить не только «пронизывать», но и «зажигать», однако и эта семантика указывает, скорее, на побиение шайтанов, чем на освещение темноты.

[8] Данная параллель не совсем корректна, ибо глагол *dara’a* имеет два несводимых друг к другу значения — «отводить, отгонять, отталкивать» (встречающееся в Коране) и «светить», и эпитет звезды *durri’*, производный от второго значения, интерпретируется через первое значение.

Фрагмент 2 (4): Объект клятвы

4. *Над каждой душой есть хранитель.* إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (٤)

В толковании этого айата, который прямо перекликается с фрагментом (82:10-12), в котором тоже говорится о «хранителях» (*ḥāfiẓun*), намечается несколько линий:

- толкование хранителей как ангелов, которые сохраняют и записывают дела человека, что согласуется с пониманием (82:10-12) — **Табари** и Суйути в **Джалалайн**;
- толкование их как ангелов-хранителей, защищающих человека, в согласии с (13:11) — **Ибн Касир**;
- толкование слова «хранитель» в данном айате как относящегося непосредственно к Аллаху, в согласии с (33:52) и (4:85) — **Замахшари**.

Джалалайн: Это объект клятвы (*jawāb al-qasam*).

Синтаксический оборот *in ... la-mā/lammā* в айате можно объяснять двояко[9]:

- если читают *la-mā*, то *in* — это усеченный вариант от *inna* с местоимением — *innahu*, а *mā* — избыточный элемент (*zā'ida*), не влияющий на смысл и структуру высказывания[10];
- если читают *lammā*, то *in* — это частица отрицания, а *lammā* — по смыслу эквивалент *illā* «кроме, за исключением»[11].

---

[9] В современном печатном издании выбран второй вариант, соответствующий по смыслу ограничительному обороту. Мы выбрали нейтральный вариант перевода, допускающий обе интерпретации.

[10] Реконструированная фраза в этом случае будет выглядеть так: *in**nahu** kullu nafsin **la**-'alayhā ḥāfiẓun*, и перевод будет утвердительным предложением: «Поистине, над каждой душой есть хранитель».

[11] В этом случае реконструированная фраза будет выглядеть так: ***mā** kullu nafsin **illā** 'alayhā ḥāfiẓun*, и перевод может быть двояким: «Нет души, над которой не было бы хранителя» или «Всякая душа бывает только с хранителем», в любом случае передающим смысл ограничительного оборота с частицей *illā* или ее эквивалента.

Имеется в виду хранитель из ангелов, сохраняющий все дела человека, и добрые, и злые.

Табари: Чтецы читали по-разному.

Из чтецов Медины Абу Джа'фар, а из чтецов Куфы Хамза читали *lammā* с удвоением. Передают, что так же читал и ал-Хасан.

Передают, что ал-Хасан, читавший так, говорил, что смысл — как у частицы *illā* «кроме, за исключением» и что всякий раз, когда эта частица в Коране читается с удвоением, смысл такой же.

Из чтецов Медины Нафи', а из чтецов Басры Абу 'Амр читали *la-mā* без удвоения, понимая смысл так: «Поистине, над каждой душой есть хранитель». В таком случае частица *la-* — это ответ на *in*, а *mā* — это связка. Если дело обстоит так, то удвоения быть не должно.

Я безоговорочно выбираю чтение без удвоения, ибо такая конструкция хорошо известна в речи арабов. Многие знатоки речи арабов прямо отрицают утверждения, что конструкция с удвоением известна и распространена.

Только ал-Фарра' говорил: «О конструкции с удвоением могу предположить, что она — из диалекта хузайлитов, которые употребляют *illā* с усеченной частицей *in* в значении отрицания *mā* и других вариантов не знают. Тогда имеется в виду: ***mā** kullu nafsin **illā** 'alayhā ḥāfiẓun "Нет души, над которой не было бы хранителя"*».

Если то, что говорит ал-Фарра', — верно, пусть даже это и язык хузайлитов, то чтение это допустимое, верное. Однако и в этом случае выбор должен остаться за другим чтением, ибо оно распространено в речи арабов. Не следует отказываться от известного в пользу редкого.

Ибн 'Аун рассказывал, что он прочел *lammā* с удвоением перед Ибн Сирином, а тот отверг это чтение и сказал: «Упаси Боже!», упаси Боже и нас.

Таким образом, толкование этих слов: У каждой души обязательно есть хранитель, который сохраняет ее дела и ведет подсчет всего, что она сделала хорошего и дурного. Похожее утверждали и толкователи.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «У каждой души есть хранитель из ангелов».

Катада говорил: «Это хранители, которые хранят твои дела, твое пропитание, срок, отпущенный тебе. Когда же ты упокоишься, сын Адама, ты предстанешь пред Господом твоим».

Ибн Касир: Над каждой душой есть хранитель, защищающий человека от напастей (*āfāt*). Ср. (13:11): «*У него есть следующие прямо перед ним и за ним, которые охраняют его по повелению Аллаха*».

Замахшари: Если ты спросишь, а где объект клятвы, я отвечу — это «*Над всякой душой есть хранитель*».

Читают двумя способами, либо *lammā* с удвоением в значении *illā*, либо *la-mā*, где *mā* — связка. Однако как ни читай, это все равно — объект клятвы.

Это хранитель, блюститель (*muhaymin*) их, надзирающий (*raqīb*) над ними, и это сам Аллах, велик Он и славен.

Ср. (33:52): «*Аллах над каждой вещью надзиратель (raqīb)*»[12]; (4:85): «*Аллах над всякой вещью хозяин (muqīt)*[13]»[14].

Еще говорили, что это ангел, которых сохраняет дела человека и ведет им подсчет, сколько хороших и сколько дурных.

От Пророка передавали: «У каждого верующего 160 ангелов, которые слетаются на него, как мухи слетаются на плошку меда, а если он хоть на мгновение ока окажется порученным самому себе, его тут же умыкнут бесы».

Фрагмент 3 (5-7): Творение человека

5. *Пусть же посмотрит человек, из чего он сотворен!* — فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (٥)

---

[12] Ср. также (4:1): «Аллах над вами надзиратель (*raqīb*)».

[13] По одному из толкований *muqīt* — это хранитель (*ḥāfiẓ*) и свидетель (*shāhid*).

[14] Стратегия толкования такова: *ḥāfiẓ* приравнивается к эпитету Аллаха — *raqīb*, и далее в подтверждение отождествления хранителя с Аллахом приводится кораническая формула, где есть слово *raqīb*.

6. *Он сотворен из воды изливающейся.* — خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ (٦)

7. *Выходит она из хребта и грудных костей.* — يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (٧)

Этим айатам предпослано предание об обстоятельствах их ниспослания, которое приводит Суйути:

Ибн Аби Хатим передавал от ‘Икримы, который по поводу слов Его: «*Пусть же посмотрит человек, из чего он сотворен*», говорил: «Это ниспослано о некоем силаче, который встал, упершись в землю, и сказал: “Курайшиты, кто сумеет сдвинуть меня с места, ему то-то и то-то”. И еще он сказал: “Мухаммад утверждает, что стражей геенны — девятнадцать. Я один справлюсь с десятью, а вы вместе справитесь с девятью”»[15].

Стих 5: «Пусть же посмотрит человек, из чего он сотворен!»:

Главное в толковании этого первого, вводного айата данного фрагмента — указание на связь между темами творения человека и его воскресения, о котором говорит следующий фрагмент.

Джалалайн: посмотрит (*yanẓur*) — извлечет урок (*ya‘tabir*).

Табари: Всевышний говорит: Пусть человек, считающий ложью воскресение после смерти, отрицающий способность Аллаха оживить его после смерти, посмотрит на это.

Всевышний задает вопрос и далее на него отвечает.

Ибн Касир: Всевышний предупреждает человека о слабости его корня, породы (*aṣl*) и вразумляет его, чтобы он признал мир иной (*ma‘ād*), ибо тот, кто смог сделать нечто в первый раз, сможет и повторить его, как в первый раз, как сказал Всевышний (30:27): «*Он — тот, кто впервые производит творение, а потом повторяет его. Это еще легче для Него*»[16].

---

15 См.: Суйути. Лубаб ан-нукул фи асбаб ан-нузул. С. 476.

16 Тема начала и повторения творения упоминается в предшествующей суре (85:13), где приведены данные о частотности этой формулы в Коране.

Замахшари: Если кто-то спросит, какова связь между «*Пусть посмотрит...*» и тем, что перед этим, я отвечу, что связь эта такова: Упомянув, что у каждой души есть охранник, Всевышний далее советует человеку всмотреться в свое начало, в начало своего сотворения, чтобы тот понял, что Тот, кто сотворил его, может и повторить это и воздать ему, и чтобы он трудился ради этого возвращения, ради того, чтобы воздаяние оказалось наградой, и чтобы он оставлял хранителю для запоминания лишь то, что пригодится ему в мире ином.

«*Из чего он сотворен*» — вопрос, а далее следует ответ.

Стих 6: «Он сотворен из воды изливающейся»:

Джалалайн: Она изливается из мужчины и женщины и смешивается в ее лоне.

Табари: *dāfiq* «изливающий» — в смысле *madfūq* «изливаемый, изливающийся».

Это одно из тех слов, которые образованы арабами по модели действительного причастия, но имеют значение страдательного причастия. Говорят, что чаще других такие формы употребляют жители Хиджаза, когда они стоят в позиции определения.

Ибн Касир: Она изливается из мужчины и женщины, и из этой жидкости, с соизволения Аллаха, рождается дитя.

Замахшари: Глагол *dafaqa* «изливать, испускать с силой».

По сути, *dāfiq* значит «изливающий», но метафорически это слово соотнесено с водой, а не с тем, из кого она исходит, причем Он не упоминает о двух водах, ибо они смешиваются и сливаются в лоне, и так начинается сотворение ребенка.

Стих 7: «Выходит она из хребта и грудных костей»:

ЛЕКСИКА: Слова *ṣulb* и *tarā'ib* встречаются в Коране один раз, только в этом айате.

Словарное значение слова *ṣulb* как существительного — «спинной хребет, позвоночник, поясница, крестец», а как прилагательного — «твердый, прочный, крепкий».

Словарное значение слова *tarība* (мн. ч. — *tarā'ib*) — «грудная кость, верхняя часть груди».

Отметим, что оба слова по своему словарному значению относятся к людям вообще, а не специально — либо к мужчинам, либо к женщинам. Комментаторы чаще всего соотносят их первое — с мужчиной, второе — с женщиной, исходя из контекста, поскольку в нем говорится о зачатии, в котором участвуют двое. Однако есть и другие мнения. Так, Табари передает от Ибн ʻАббаса, что *tarā'ib* — это конечности мужчины, его руки, ноги, а также глаза. В некоторых свидетельствах рассказывается, что Ибн ʻАббас или ʻИкрима в ответ на вопрос, что такое *tarā'ib*, показал себе (!!!) на грудь. Кроме того, как указывает Табари, слово *bayna* «между» употреблено в этом контексте не в своем собственном значении.

Получается, что при совершенной ясности общего смысла фрагмента некоторые детали образа остаются не до конца проясненными.

Джалалайн: *ṣulb* «хребет» — у мужчины; *tarā'ib* — у женщины, это кости груди.

Табари: Всевышний говорит, что она выходит между (*bayna*) ними, а по смыслу — из (*min*) них.

Толкователи расходились во мнениях относительно того, что называется *tarā'ib* и где они находятся.

- Одни говорили, что *tarā'ib* — это место на груди женщины, где лежит ожерелье.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Это место ожерелья».

Еще от него передают: «Это — на груди женщины».

ʻИкриму спросили о том, где находятся *tarā'ib*, а он положил руку себе на грудь и сказал: «Вот здесь».

Передают, что его спросили о том и о другом, а он ответил: «*ṣulb* — у мужчины; *tarā'ib* — у женщины».

Саʻид ибн Джубайр говорил: «*tarā'ib* — это грудь». То же говорил и Абу ʻИйад.

Абу Зайда спросили об этом айате, а он ответил: «*tarā'ib* — это грудь, а это *ṣulb*», и он указал себе на спину[17].

---

[17] Согласно толкованию Ибн Зайда, *ṣulb* — это именно спинной хребет.

- Иные говорили, что *tarā'ib* находятся между плечами и грудью. Так говорил Муджахид.

От него же передают, что *tarā'ib* находятся ниже выпуклой части груди (*tarāqī*).

Суфйан говорил: «*ṣulb* — у мужчины; *tarā'ib* — у женщины, и они находятся над ее грудью».

- Иные говорили, что *tarā'ib* — это руки, ноги и глаза.

Так, от Ибн ʻАббаса передают: «*tarā'ib* — это конечности мужчины, руки, ноги, а также глаза. Все это *tarā'ib*».

Ад-Даххак говорил: «Это руки и ноги».

- Иные говорили, что она выходит откуда-то между хребтом (*ṣulb*) и грудиной (*naḥr*). Так говорил Катада.
- Иные говорили, что *tarā'ib* — это ребра внизу хребта. Так говорил Саʻид.
- Иные говорили, что это соки сердца (*ʻiṣārat al-qalb*). Так передавали от Маʻмара ибн Аби Хабибы ал-Мадани.

По моему мнению, правильно считать, что это место ожерелья на груди женщины, ибо такое значение распространено в речи арабов и засвидетельствовано стихами.

Ибн Касир: *ṣulb* «хребет» — у мужчины; *tarā'ib* — у женщины, и это ее грудь.

От Ибн ʻАббаса передают: «*ṣulb* "хребет" — у мужчины; *tarā'ib* — у женщины, ребенок происходит только из них, а вода эта — желтовато-прозрачная». То же утверждали Саʻид ибн Джубайр, ʻИкрима, Катада, Судди и другие.

Ибн Аби Хатим передавал от Ибн ʻАббаса, который сказал: «Вот это *tarā'ib*» — и положил руку себе на грудь.

Ад-Даххак и ʻАтиййа передавали от Ибн ʻАббаса: «*tarība*[18] у женщины — это место, на котором лежит ожерелье. Это же говорили ʻИкрима и Саʻид ибн Джубайр.

ʻАли ибн Аби Талха передавал от Ибн ʻАббаса: «*tarā'ib* у женщины — у нее на груди (*bayna thadyayhā*)».

---

[18] Это единственное число от формы множественного числа — *tarā'ib*.

Муджахид говорил: «*tarā'ib* — между плечами над грудью».

От него же передают: «*tarā'ib* находятся ниже выпуклой части груди (*tarāqī*)».

Суфйан ас-Саури говорил: «Они находятся выше груди (*thadyayn*)».

От Са'ида ибн Джубайра передают: «Они — на четыре ребра вниз с этой стороны».

От ад-Даххака передают: «*tarā'ib* — между грудью, ногами и глазами».

Ал-Лайс ибн Са'д передавал по поводу этого айата от Ма'мара ибн Аби Хабибы ал-Мадани: «Это — откуда изливаются соки сердца, и от них рождается ребенок».

От Катады передают: «Это выходит откуда-то между хребтом (*ṣulb*) и грудиной (*naḥr*) мужчины».

Замахшари: Она исходит между хребтом (*ṣulb*) мужчины и *tarā'ib* женщины, а это кости груди, на которых лежит ожерелье.

Есть четыре чтения: *ṣulb*, *ṣulub*, *ṣalab* и *ṣālib*.

Говорили, что кости и сухожилия ребенка — от мужчины, а мясо и кровь — от женщины.

Фрагмент 4 (8-10): Воскресение и Судный день

8. Он в силах вернуть его	إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (٨)
9. В тот день, как будут испытуемы тайны.	يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ (٩)
10. И не будет у него ни силы, ни помощника.	فَمَا لَهُ مِن قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ (١٠)

Стих 8: «Он в силах вернуть его»:

Данные Табари и Ибн Касира показывают, что ранние толкователи обсуждали вопрос о том, к чему относится местоимение «его» после глагола «вернуть» и сам глагол. Были выдвинуты два предположения:

- местоимение относится к «воде изливающейся», упомянутой в предшествующем айате (по-арабски «вода» мужского рода), и тогда глагол означает возвращение воды обратно (хотя формулировки различаются);
- местоимение относится к «человеку», и тогда глагол означает: обратить человека снова в воду, каким он был до начала его творения, либо же воскресить его после смерти.

Из всех этих версий, большинство из которых достаточно странны, осталась только версия воскресения после смерти, согласующаяся с общим смыслом контекста и всей суры. Во всяком случае, именно ее принимают все письменные комментаторы, которых мы разбираем.

Джалалайн: «*Он*» — Всевышний; «*в силах вернуть его*» — оживить человека после смерти.

Если человек поразмыслит над своим началом, он поймет, что Всевышний способен воскресить его.

Табари: Всевышний говорит: Тот, кто сотворил вас, люди, из этой воды изливающейся и сделал вас соразмерными людьми после того, как вы были этой излитой водой, способен и вернуть вас снова.

Толкователи расходились во мнениях относительно того, что значит «вернуть».

- Одни говорили, что имеется в виду вернуть воду обратно, то есть вернуть зародыш туда, откуда он вышел.

Так, ‘Икрима говорил: «Он способен вернуть воду обратно в хребет».

Муджахид говорил: «Он способен вернуть воду обратно туда, откуда вода излилась».

- Иные говорили, что имеется в виду обратить человека снова в воду, каким он был до начала его творения.

Так, ад-Даххак говорил: «Если Ты пожелаешь, Ты можешь обратить его в то, из чего сотворил, — в воду».

- Иные говорили, что смысл таков: Он может запереть эти воды.

Так, Ибн Зайд говорил: «Он может вернуть эту воду назад, так что она не выйдет. Как Он способен сотворить из нее то, что сотворил, так Он может и вернуть воду назад».

- Иные говорили, что Он может вернуть человека из старости в детство.

Так, Мукатил ибн Хаййан рассказывал, что он слышал слова, сказанные ад-Даххаком по поводу этого айата. Тот говорил: «Ведь Ты можешь, если захочешь, вернуть человека из старости в молодость, из молодости — в детство, из детства — в каплю (*nuṭfa*)». При таком толковании местоимение в словах «вернуть его» относится к человеку[19].

- Иные, тоже считавшие, что местоимение относится к человеку, полагали, что имеется в виду, что Он может вернуть его к жизни после смерти. Так утверждал, например, Катада.

Самое правильное из этих мнений то, что Всевышний может снова вернуть человека, сотворенного из капли изливающейся, к жизни в том облике, в каком он был до смерти.

Я утверждаю, что это мнение — самое правильное, поскольку сразу за этими словами сказано «*В тот день, как будут испытуемы тайны*», и в этих словах — весть о воскресении. Значит, и то, что сказано перед этим, тоже говорит об этом же, а именно, что Он может вернуть его, то есть человека, в день, как будут испытуемы тайны.

Ибн Касир: У этого стиха есть два толкования:

- Первое — Он может вернуть эту воду изливающуюся назад, в то место, откуда она вышла. Это говорили Муджахид, ‘Икрима и другие.

---

[19] По контексту, хотя об этом Табари прямо не говорит, другая точка зрения относит местоимение в *raj‘i-**hi*** к воде изливающейся, то есть к семенной жидкости, что делает понятным многие из приведенных Табари толкований. На это прямо указывает Ибн Касир. В таком случае надо было бы переводить «вернуть ее», хотя по-арабски местоимение мужского рода.

- Второе — Он может вернуть этого человека, сотворенного из воды изливающейся, то есть оживить его и ввести его в мир иной. Мог в первый раз, сможет и повторить. Этот аргумент Аллах приводит во многих местах Корана. Этого мнения придерживался ад-Даххак. Его предпочел Ибн Джарир.

Замахшари: Айат говорит о том, что Тот, кто сотворил человека, начав с капли, может и вернуть **именно** его (*i'ādatihi* ***khuṣūṣan***)[20]. В этом — разъяснение Его могущества, которое не может ослабнуть и не может исчезнуть.

Стих 9: «В тот день, как будут испытуемы тайны»:

Джалалайн: *tublā «испытуемы»* — проверены (*tukhtabaru*) и сделаны явными (*tukshafu*);

«*тайны*» — скрытые в сердце верования (*'aqā'id*) и умыслы, намерения (*niyyāt*).

Табари: В этот день будут проверены все тайны рабов Божиих. Все, что было скрытым в этой жизни, предстанет воочию перед рабами Его, в том числе и все обязанности, выполнять которые Он обязал рабов Своих. Похожее говорили и толкователи.

Так, 'Ата' ибн Аби Рабах говорил: «*sarā'ir "тайны"* — это пост, молитва, омовение после осквернения. Все откроется, даже если человек говорит: "Я постился", хотя он не постился, "Я молился", хотя он не молился, "Я совершал омовение", хотя он не омывался».

Катада говорил: «Все тайны будут проверены, скрывайте или открывайте. Утаить не выйдет. Нет силы, кроме как у Аллаха».

Суфйан говорил: «*tublā "испытуемы"* — проверены (*tukhtabaru*).

Ибн Касир: В день воскресения будут испытуемы тайны, то есть они будут показаны и сделаны открытыми. Все тайное станет явным, скрытое — видным всем.

---

[20] Замахшари, по-видимому, хочет сказать, что Господь может воскресить не вообще человека, а именно того конкретного человека, которого Он сотворил.

В обоих «Сахихах» достоверно передается от Ибн 'Умара, что посланник Аллаха сказал: «Рядом[21] с каждым вероломным обманщиком будет поднято знамя, на котором будет написано “Этот обманул такого-то сына такого-то”».

Замахшари: *sarā'ir «тайны»* — скрытые в сердцах верования и умыслы, а также все скрытые поступки и дела. Все будет испытано и показано, и хорошее, и плохое.

Ибн 'Араби: Три пункта:

1) Имеется в виду, что будут проверены сердца и будет показано, что в них таится. Тайны же у каждого различны в зависимости от того, что на него возложено и что он совершил.

2) Относительно тайн Малик говорил, как передавал Ашхаб, который спросил его в связи с этим айатом: «Дошло ли до тебя, что омовение — из тайн?» Тот отвечал: «Это до меня дошло в разговорах людей, а вот хадиса на этот счет у меня нет. Молитва — из тайн, пост — из тайн. Ведь человек может сказать: “Я молился”, но он не молился. К тайнам относится то, что в сердцах и за что воздает Аллах»[22].

Кади[23] говорил: Ибн Мас'уд говорил: «Подвижнику (*shahīd*) прощается все, кроме того, что ему вверено (*amāna*). Омовение относится к тому, что вверено. Молитва и закат — из того, что вверено. Отданное на хранение — из того, что вверено. Самое страшное нарушение из этого касается того, что отдано на хранение. Оно предстанет в том виде, в каком было, когда человек взял его, и его будут этим бить на дне геенны. Ему будут говорить: “Вынеси и отдай”, и он взвалит его на шею. А когда он захочет выйти с ним, оно с него соскользнет, и он вслед за ним. И так будет продолжаться века вечные».

Убайй ибн Ка'б говорил: «Из того, что вверено женщине, — это соблюдение ею интимных правил».

---

[21] В оригинале сказано *'inda istihi.*

[22] В некоторых интерпретациях понятие «тайн» (*sarā'ir*) оказывается отчасти похожим на понятие таинств в христианстве.

[23] Имеется в виду сам Ибн 'Араби.

Ашхаб говорил: Суфйан говорил мне: «Это то, что касается месячных и беременности».

В хадисе сказано: «Омовение после осквернения (*ghusl al-janāba*) — это то, что вверено (*amāna*)».

3) Мы уже разъясняли, что все знает только Аллах.

Стих 10: «И не будет у него ни силы, ни помощника»:

Джалалайн: «*нет у него*» — у отрицавшего воскресение;

«*ни силы*» — которая отвела бы наказание;

«*ни помощника*» — который отклонил бы от него это наказание.

Табари: Всевышний говорит: У человека, не уверовавшего, не будет в тот день ни силы, чтобы отвести от себя мучительное наказание Аллаха, ни помощника, который поддержал бы его и помог бы ему спастись от тех бед, что его ожидают. В этой жизни он прибегал к силе сородичей, которые заслоняли его от того, кто желал ему зла, и к помощи союзников, которые вставали рядом с ним против тех, кто притеснял и угнетал его. Это же говорили и толкователи.

Катада говорил: «"*помощник*" — который помог бы ему ускользнуть от Аллаха».

Суфйан ас-Саури говорил: «"*сила*" — племя, "*помощник*" — союзник»[24].

Ибн Касир: «*нет у него*» — у человека в день воскресения;

«*ни силы*» — внутри него;

«*ни помощника*» — внешнего по отношению к нему.

Иными словами, ни он сам не может отвести от себя наказание, и никто не может.

Замахшари: Ал-Хасан рассказывал, что он услышал однажды человека, который читал стихи (тавил):

---

[24] Можно заметить, что Табари, ссылаясь на Суфйана, толкует, в отличие от других комментаторов, «силу» и «помощника» в духе бедуинских племенных представлений.

Останется в тайниках сердцах и во внутренностях его
Тайна любви к ней в день, как будут испытуемы тайны.

Ал-Хасан воскликнул: «Что за невежа. Разве он не знает, что в этой суре указано, что не будет тогда у человека ни силы, ни помощника».

Этот айат — один из тех, что упоминается при обсуждении вопроса о наличии или отсутствии заступничества на суде. Из смысла этого айата получается, что заступничества для человека не будет, поэтому комментаторы подчеркивают, что речь о том, кто не уверовал, ибо согласно общему мнению им-то уж точно заступничества не будет.

Часть 2 (11-17)

Фрагмент 5 (11-12): Второй клятвенный зачин

11. Клянусь небом с его возвратом. وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ (١١)

12. Клянусь землей с трещинами. وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ (١٢)

Стих 11: «Клянусь небом с его возвратом»:

Отметим, что слово *raj‘* повторяется в суре уже второй раз, представляя собой лейтмотив, связывающий собой два соседних фрагмента.

Джалалайн: *raj‘* *«возврат»* — дождь, ибо он каждый сезон возвращается.

Табари: Небо возвращается с тучами и пропитанием для рабов Божиих каждый год.

Поэтому ал-Мутанаххил сложил, описывая меч (сари‘):
Блестящий, как дождь (raj‘), падающий, когда
Он появляется в людном месте, пусто становится вокруг[25].

[25] Бейт дает описание меча, который сравнивается с дождем, приведен в подтверждение того, что слово *raj‘* употребляется в значении «дождь».

Это же утверждали и толкователи. Так, Ибн ‘Аббас говорил: «Это тучи, которые несут дождь».

От него же передают: «Это небо с тучами, которые несут дождь».

Он еще сказал: «*raj‘* “*возврат*” — это капли и пропитание каждый год».

Ал-Хасан говорил: «Небо возвращается с пропитанием каждый год».

‘Икриму спросили об этом айате, а он ответил: «Небо возвращается с дождем».

От Муджахида передают: «*raj‘* “*возврат*” — это тучи, которые приносят дождь, а потом опять возвращаются с дождем».

Катада говорил: «Небо возвращает людям пропитание каждый год, ибо без дождя и люди, и скот их погибли бы».

Ад-Даххак говорил: «*raj‘* “*возврат*” — это дождь».

- Иные же говорили, что речь идет о солнце и луне, которые то появляются на небе, то прячутся.

Так, Ибн Зайд говорил: «*raj‘* “*возврат*” — это солнце, луна и звезды, которые приходят к нам с неба».

Ибн Касир: Ибн ‘Аббас говорил: «*raj‘* “*возврат*” — это дождь».

От него же передают: «Это тучи, которые несут дождь».

От него еще передают: «Речь идет о небе, которое дает дождь за дождем».

Катада говорил: «Небо возвращает людям пропитание каждый год, ибо без дождя и люди, и скот их погибли бы».

Ибн Зайд говорил: «Небо все время возвращает звезды и солнце и луну на свои места, с него они приходят».

Замахшари: Дождь назван *raj‘* «*возвратом*», как называют его еще *awb* «возвращением, повторным приходом», как в стихе поэта[26] (басит):

---

[26] Стих принадлежит доисламскому поэту ал-Мутанаххилу из племени хузайл, которого выше уже цитировал Табари. Примечательно, что оба рассматриваемых названия дождя подтверждаются стихами одного и того же поэта.

Гордый, уважающий себя, он не скулит, когда нечего есть,
Когда нет туч, нет дождя (awb), нет ливня.

Дождь назывался так, поскольку бедуины считали, что облака несут в себе воду из морей земных, а затем возвращают ее на землю.

Возможно также, что эти названия даны как упование и надежды на то, что дождь еще вернется.

Говорили еще, что эти названия подразумевают, что Аллах возвращает дождь время от времени.

Стих 12: «Клянусь землей с трещинами»:

ЛЕКСИКА: Слово *ṣad‘* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Джалалайн: Земля трескается, выводя наружу растения.

Табари: Всевышний говорит: Земля трескается, выводя растения. Это же говорили и толкователи.

Ибн ‘Аббас говорил: «Земля с трещинами — это земля с растениями».

Он же говорил: «Земля каждый год трескается и выводит растения».

Ал-Хасан говорил: «Она трескается, выводя то, что в ней».

Абу Раджа’ говорил: ‘Икриму спросили об этом айате, а он сказал: «Земля трескается и выводит пропитание».

Муджахид говорил: «Это подобно горному проходу (*ma’zim*), как в Мина».

В другой передаче он сказал: «Трещина — это вроде горного прохода, не ущелья и не утеса».

Катада говорил: «Как вы видели, земля трескается, выводя плоды и растения».

Ибн Зайд в связи с этим айатом прочел (80:26-28): «*Потом рассекаем землю трещинами и выращиваем на ней злаки, виноград, кормовые травы*», а затем сказал: «Трескается для пахоты».

Ад-Даххак говорил: «Трещины — это растения».

Ибн Касир: Ибн ‘Аббас говорил: «Это трещины, сквозь которые пробиваются растения». То же говорили еще Са‘ид ибн

Джубайр, ‘Икрима, Абу Малик, Катада, ад-Даххак, ал-Хасан, Судди и многие другие.

Замахшари: Земля трескается и выводит растения.

Фрагмент 6 (13-14):
Объект клятвы: Разделяющее слово

13. Это — слово разделяющее. إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ (١٣)

14. И это — не шутка. وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ (١٤)

Стих 13: «Это — слово разделяющее»:

Джалалайн: «*Это*» — Коран;
qawl faṣl «слово разделяющее» — отделяющее (*yafṣilu*) истину от лжи.

Табари: Это слово и эта весть есть слово разделяющее, то есть слово, отделяющее (*yafṣilu*) истину от лжи своей ясностью (*bayān*).

Примерно это же говорили и толкователи, только разными выражениями.

- Одни говорили: «Это слово истины (*ḥaqq*)».
- Иные говорили: «Это слово приговора (*ḥukm*)». Так, Ибн ‘Аббас говорил: «Истина», а Катада говорил: «Приговор».

Ибн Касир: Ибн ‘Аббас говорил: «Это слово истины». Это же говорил Катада.

Еще говорили: «Это справедливый приговор (*ḥukm ‘adl*)».

Замахшари: «*Это*» — Коран.

Имеется в виду слово, отделяющее истину (*yafṣilu*) от лжи.

Еще говорили, что в нем, то есть Коране — различение (*furqān*).

Стих 14: «И это — не шутка»:

ЛЕКСИКА: Слово *hazl* «шутка» встречается в Коране один раз, в этом айате.

Джалалайн: Это не игра (*la'b*) и не ложь (*bāṭil*).

Табари: Всевышний говорит, что это не игра и не ложь. Примерно то, что мы утверждаем, говорили и толкователи.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «не шутка (*hazl*) — не ложь (*bāṭil*)».

Муджахид говорил: «не шутка (*hazl*) — не игра (*la'b*)».

Ибн Касир: Это слово истины, сказанное всерьез (*jidd*).

Замахшари: Всевышний описал Коран таким образом, ибо он запечатлевается в сердцах и оставляет в них неизгладимый след. И читающий, и слушающий ощущают слишком большое почтение, чтобы шутить с ним, ведь это говорит Всемогущий, повелевая и запрещая, обещая и угрожая.

Ибн 'Араби: Мы уже разъясняли, что в законе нет шуток, он — сама серьезность (*jidd*). Никто не станет шутить с договором, со словом или с делом, иначе все это обратится против него, ведь Всевышний не вложил в Свои слова шутки, ибо шутка рядом с ложью и пустой болтовней.

Фрагмент 7 (15-17):
Концовка: Жди окончательного решения

15. Они замышляют хитрости,	إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا (١٥)
16. И Я замышляю хитрость.	وَأَكِيدُ كَيْدًا (١٦)
17. Дай же отсрочку неверным, отсрочь им немного!	فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا (١٧)

Стих 15: «Они замышляют хитрости»:

Джалалайн: Неверные замышляют хитрости и козни против Пророка.

Табари: Всевышний говорит: Эти лгущие на Аллаха и Его посланника, считающие ложью обещание и угрозу, строят козни.

Ибн Касир: Они сбивают с толку (*yamkurūna*) людей, призывая их не следовать Корану.

Замахшари: Неверные Мекки строят козни, чтобы свести на нет дело Аллаха и погасить свет истины.

Стих 16: «И Я замышляю хитрость»:

Джалалайн: Я заманю их до времени, так что они и не заметят.

Табари: Я строю Свои козни, а хитрость Аллаха, славен Он, это подталкивание их к ослушанию и неверию.

Ибн Касир: без комментария.

Замахшари: Я противопоставлю им Мою хитрость вплоть до того времени, в которое Я определил победу над ними.

Стих 17: «Дай же отсрочку неверным, отсрочь им немного!»:

ЛЕКСИКА: 1) Помимо этого айата глагол *mahhala* «давать отсрочку» встречается в Коране еще только один раз, в очень похожем контексте (73:11): «И оставь Меня с теми, кто обвиняет во лжи, но пользуется благами, и дай им отсрочку (*mahhil-hum*) немного».

2) Слово *ruwaydan* «немного» встречается в Коране только один раз, в этом айате.

Отметим, что только Суйути в Джалалайн говорит о том, что этот айат был отменен впоследствии повелением сражаться, а остальные комментаторы этого не упоминают. Причин этого может

быть множество, но одна из лежащих на поверхности заключается в том, что в классической теории отмены (*naskh*) отменяться более поздними текстами могут только те айаты, что касаются закона, а отнесение этого айата к текстам законодательного характера по меньшей мере не очевидно. Во всяком случае, Ибн ал-'Араби этот айат не комментирует.

Джалалайн: *mahhil «дай отсрочку»* — обращение к Мухамаду;

amhil-hum «отсрочь им» — это подтверждение (*ta'kīd*) первого обращения, и очень красиво смена формы слова.

Всевышний схватил их при Бадре, и повеление дать отсрочку было отменено айатом меча, то есть повелением сражаться, повелением джихада.

Табари: Всевышний говорит пророку Своему Мухаммаду: Дай отсрочку неверным, не торопись решать с ними. Подожди немного, дождись срока, который назначен для отмщения им. Примерно это говорили и толкователи.

Ибн 'Аббас говорил: «*ruwaydan* — немного (*qalīlan*)».

Ибн Зайд говорил: «Всевышний сказал: "Дай им отсрочку. Не торопи их гибель". Когда же Он решил одолеть их, Он повелел сражаться с ними, повелел джихад».

Конец толкования суры «Клянусь небом и ночным путником».

Ибн Касир: Подожди немного, не торопись, и ты увидишь, что им приготовлено — наказание, мучение и гибель.

Ср. (31:24): *«Мы дадим им немного попользоваться, а потом вынудим их к мучительному наказанию»*.

Конец толкования суры «Ночной путник», а Аллаху слава.

Замахшари: Он сказал: «Не торопи их гибель» — и повторил повеление дважды, выразив его по-разному, чтобы еще больше успокоить Своего пророка и вселить в него стойкость и выдержку.

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру "Ночной гость", тому Аллах дает по числу звезд на небе за каждую по десять благодеяний».

СУРА № 87
«ВЫСОЧАЙШИЙ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура эта ранняя мекканская, и больше ничего о времени ее ниспослания сказать нельзя.

Названия суры: У суры два названия. Оба основаны на лексике первого айата.

В стандартный письменный текст Корана вошло название *al-Aʻlā* «Высочайший», являющееся одним из коранических эпитетов Аллаха, хотя и не входящим в число 99 «прекраснейших имен»[1].

Второе название, данное по первому слову суры, — *Sabbiḥ* «*Хвали*» (иногда разворачиваемое до полного текста первого айата) — указывает на то, что сура входит в группу сур, называемых *Musabbiḥāt*. Эти суры, расположенные в отличие от некоторых других групп, выделяемых традицией в структуре Корана, не подряд, объединяет то, что первым словом в них является какое-то производное от корня *s-b-ḥ*. Это семь[2] сур: 17:1 (*subḥān allādhī...)*; 57:1;

---

1 См. комментарий.

2 Число семь применительно к Корану — число знаковое. Ср. знаменитые слова Ибн ʻАббаса, сказанные им халифу ʻУмару ибн ал-Хаттабу (см.: Суйути. Совершенство. Т. 1. С. 100–101): «Аллах — нечетен и любит нечетные числа. Череда дней этого мира вращается по Его воле вокруг семи, пропитание наше создал Он из семи, человека Он сотворил из семи, над нами Он создал семь небес, под нами Он создал семь земель, дал Он семь повторяемых (см. Коран 15:87), в писании Своем запретил Он брак с семью родственниками, разделил Он наследство в писании Своем на семь, ограничился Он в отношении наших тел семью коленопреклонениями, посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, совершал семь обходов вокруг Каʻбы, семь раз проходил между холмами ас-Сафа и ал-Марва, бросал семь камней, ночь могущества была явлена в течение семи последних дней рамадана».

59:1; 61:1 (во всех трех зачинах — *sabbaḥa li-llāhi*); 62:1; 64:1 (в обоих зачинах — *yusabbiḥu li-llāhi*); 87:1 (*sabbiḥ isma rabbika*).

Кирмани в книге «Доказательство о неочевидном в Коране»[3] говорил: «Слово *tasbīḥ*[4] “славословие, восхваление” было исчерпывающе использовано Аллахом[5]. Он начал с масдара в суре “Израильтяне” (№ 17)[6], потому что это — основа[7]. Затем Он использовал глагол прошедшего времени в сурах “Железо” (№ 57) и “Собрание” (№ 59), потому что оно — самое первое из времен. Затем Он употребил глагол настоящего времени в сурах “Собрание” (№ 62) и “Взаимное обманывание” (№ 64), затем глагол в повелительном наклонении в суре “Высочайший” (№ 87). Таким образом, Он перебрал все возможные формы данного слова»[8].

Место суры в своде: С точки зрения длины оно выглядит следующим образом:

№ 86 — 61 слово, 254 харфа;

№ 87 — 72 слова, 296 харфов;

№ 88 — 92 слова, 382 харфа.

---

[3] Абу-л-Касим Бурхан ад-Дин Махмуд ибн Хамза ал-Кирмани, известный как Тадж ал-курра’ (Венец чтецов) (ум. после 1107), комментатор и языковед, знаток чтений Корана. Его сочинение «Ал-Бурхан фи муташабих ал-Кур’ан» сохранилось в рукописи.

[4] Из контекста ясно, что речь идет не столько о слове, сколько о словообразовательном корневом гнезде.

[5] Имеется в виду, что оно было исчерпывающе использовано в зачинах. Под исчерпывающим использованием автор имеет в виду, что в зачинах сур употреблены все формы, которые входят в стандартное лексикографическое описание арабского глагола (масдар, форма прошедшего времени, форма настоящего времени, форма повелительного наклонения), причем в правильном для такого описания порядке.

[6] Сура 17 имеет двойное название: «Перенос ночью» и «Израильтяне», см. главу 17.

[7] В арабской грамматической теории широко обсуждался вопрос о том, что является первичным в глагольном словообразовании, масдар или собственно личная форма глагола. Другими словами, глагол ли происходит от масдара или масдар — от глагола. В данном случае Кирмани исходит из того, что первичной формой является масдар.

[8] См.: Суйути. Т. 3. С. 142–143.

Другими словами, длина суры не является главным или единственным фактором, определяющим ее место в своде. Посмотрим на смысловые связи с соседними сурами.

Суйути в «Танасук» говорит о том, что суры 86 и 87 объединяет рассказ о творении, изложенный, по его словам, похожим образом. Он пишет:

«В суре "Ночной путник" (№ 86) упоминается сотворение [растений] —"*Клянусь землей с трещинами*" (86:12), и человека — слова от "*Пусть же посмотрит человек, из чего он сотворен!*" и до "*...Он в силах вернуть его*" (86:5-8).

В этой же суре он тоже упоминает человека —"*сотворил и соразмерил*" (87:2), и растения —"*который вывел пастбище, а потом сделал его темным сором*" (87:3-4).

В этой суре рассказ о растениях более подробный, а в той — рассказ о человеке более подробный.

Да, и еще сказанное в этой суре имеет более общий смысл, поскольку ее повествование охватывает и человека и всех тварей (*makhlūqāt*)»[9].

Ибн аз-Зубайр пишет: «В конце предыдущей суры Всевышний говорил о хитростях, которые замышляют неверные (86:15-17), а в начале этой суры Он повелевает Своему пророку сосредоточиться на Господе его Высочайшем и очистить помыслы о Нем, отрешившись от их враждебной клеветы (87:1).

Предупреждение (*tanbīh* — 86:17) Он поставил прежде повеления сосредоточиться и очистить представление (*tanzīh* — 87:1). Так Всевышний поступает часто, иногда в пределах одной суры, иногда на стыке двух сур, как здесь.

Далее же Он продолжает показ Своей мощи и мудрости, разоблачая их заблуждения (87:2-5).

Благословен Аллах, лучший из творцов, непричастен (*tanazzaha*) Он к тому, что утверждают клеветники»[10].

Таким образом, оба автора утверждают, что сура 87 своим зачином тесно соединена смысловыми связями с предшествующей сурой, что и определяет с их точки зрения место суры в своде.

---

[9] Суйути. Танасук. С. 135—136.

[10] Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 361.

Композиция суры: Структура текста внешне выглядит довольно простой:

Фрагмент 1 (1-5) — Хвала Творцу и картина творения.

Фрагмент 2 (6-8) — Обещание помощи в запоминании Корана.

Фрагмент 3 (9-15) — Повеление нести Слово, две реакции на Слово и два итога.

Фрагмент 4 (16-17) — Мир иной выше этого мира.

Фрагмент 5 (18-19) — Отсылка к свиткам Ибрахима и Мусы.

Рифмовка суры (монорим) предназначена сплавить текст воедино.

Лексический лейтмотив в ней один. Это четырехкратный повтор слов от корня *dh-k-r* в значении «поминания, вспоминания» в третьем, центральном фрагменте суры, как бы обрамляющий фрагмент и придающий ему законченность (87:9 — 2 раза; 87:10, 87:15). Можно добавить еще изобилие форм превосходной степени, заданное эпитетом Всевышнего в первом айате, причем все эти слова стоят в рифме, что делает их еще более заметными (87:1, 87:8, 87:11, 87:12, 87:17).

Однако при более пристальном рассмотрении композиция суры оказывается очень сложной, искусно выстроенной и совсем не линейной. Композиционный принцип, который охватывает собой большую часть суры (айаты 1-15), — это принцип шкатулок, вложенных одна в другую, или, как часто говорят в России, принцип «матрешки». Ключевым в этом построении оказывается айат 15. В нем сходятся и замыкаются все уровни композиции.

Самый верхний уровень — это перекличка айатов (87:1 и 87:15): сура, точнее, ее основная часть начинается с хвалы Творцу (*sabbiḥ*) и поминанием Всевышнего завершается (*dhakara*). На этом уровне задается первый смысловой пласт суры — тема восхваления Господа.

Следующий уровень, вписанный в предыдущий, — это перекличка четырех глаголов, рисующих образ сотворения человека (87:2-3), и четырех же глаголов, характеризующих обязанности

верующего человека по отношению к Творцу, дающие ему возможность преуспеть и спастись (87:14-15).

Следующий уровень — это центральный фрагмент, который начинается и завершается, как мы видели, повтором слов со значением «поминания».

Следующий уровень, уже внутри центрального фрагмента, — это противопоставление двух реакций на Слово, выраженное обыгрыванием противопоставления двух слов, звучащих очень похоже, но образованных от разных, хотя и близких корней. Неверный будет жариться (*yaṣlā* — 87:12) в огне, а верующий — молиться (*ṣallā*) в этой жизни, чтобы преуспеть в жизни иной.

В результате все построение оказывается удивительно цельным и за счет многоуровневых смысловых связей поверх линейной структуры текста сконцентрированным на одной, главной теме. Это, как указывают оба названия суры, во-первых и прежде всего — гимн Всевышнему, в который вписаны еще некоторые темы.

По отношению к этой основной части суры фрагменты 4 и 5, каждый по два айата, выглядят как своего рода приложения, что соответствует и их содержанию: общая сентенция и отсылка к прошлым писаниям.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Ибн Касир в своем комментарии предваряет поайатный разбор преданиями, показывающими, что Пророк любил эту суру и читал ее по особым случаям:

Сура эта мекканская, на что указывает хадис, который передавал Бухари от ал-Бара' ибн 'Азиба[11]:

«Первыми сподвижниками Пророка, прибывшими к нам[12], были Мус'аб ибн 'Умайр, Ибн Умм Мактум. Они начали читать нам Коран. Затем прибыли 'Аммар, Билал, Са'д. Затем прибыл 'Умар

---

[11] Ал-Бара' ибн 'Азиб ал-Хазраджи (ум. 690), полководец из ансаров, участвовал в пятнадцати военных походах Пророка ислама, завоеватель Казвина и Занджана. Бухари и Муслим передают от него 305 хадисов.

[12] То есть в Медину.

ибн ал-Хаттаб с двадцатью другими. А затем уже прибыл Пророк. Я никогда не видел, чтобы мединцы так радовались кому-либо, как они радовались Пророку. Дети и подростки все время кричали: "Вот прибыл посланник Аллаха", но он появился только после того, как я прочел "*Хвали же имя Господа*" в числе других подобных сур».

Имам Ахмад передавал от 'Али: «Посланник Аллаха любил суру "*Хвали же имя Господа твоего Высочайшего*"». Этот хадис передавал только Ахмад[13].

В обоих «Сахихах» твердо передается, что посланник Аллаха спрашивал Му'аза: «Что ж ты не читаешь во время молитвы "Хвали" (№ 87), "Солнце" (№ 91), "Ночь" (№ 92)?»[14]

Имам Ахмад передавал от ан-Ну'мана ибн Башира, что посланник Аллаха читал во время двух праздников «Хвали» (№ 87) и «*Дошел ли до тебя рассказ о покрывающем?*» (№ 88), а если это совпадало с пятницей, то читал обе суры вместе[15].

Это же передавали Муслим, Абу Давуд, Тирмизи, Наса'и, Ибн Маджа с разными иснадами. В их передаче хадис таков: «Он читал во время двух праздников и в пятницу "*Хвали же имя Господа твоего Высочайшего*" и "*Дошел ли до тебя рассказ о покрывающем?*", а если бывало совпадение, то читал обе суры».

Имам Ахмад передавал от Убаййа ибн Ка'ба, Ибн 'Аббаса, 'Абд ар-Рахмана ибн Абзы, 'Аиши, что посланник Аллаха читал во время молитвы «витр» «*Хвали же имя Господа твоего Высочайшего*» (№ 87), «*Скажи: "О неверные..."*» (№ 109), «*Скажи:*

---

[13] У имама Ахмада, ал-Баззара и Ибн Мардавайха есть более длинная версия этого хадиса: «Пророк любил эту суру и называл ее самой достойной (*afḍal*) из числа *Мусаббихат*».

[14] Ибн 'Араби передает так: В «Сахихе» приводится предание, что посланник Аллаха сказал некоему человеку, который очень удлинял молитву для людей: «Читай "*Хвали имя Господа твоего Высочайшего*" и "*Клянусь солнцем и его светом*" (№ 91) и подобные им».

[15] Ибн 'Араби передает это предание в таком виде: Твердо установлено, в передаче от Самуры ибн Джундуба и ан-Ну'мана ибн Башира, что Пророк читал во время двух праздников «Хвали» (№ 87) и «Дошел ли до тебя рассказ о покрывающем?» (№ 88). Это передавал Наса'и и другие. Ан-Ну'ман добавлял еще: «в пятницу и во время двух праздников».

“*Он — Аллах — один*”» (№ 112), а ‘Аиша еще добавляла: «И оба Оберега (*mu‘awwidhatān*) (№ 113–114)». Этот хадис еще передавался через Джабира, Абу Умаму Судаййа ибн ‘Аджлана, ‘Абдаллаха ибн Мас‘уда, ‘Имрана ибн Хусайна, ‘Али ибн Аби Талиба.

Фрагмент 1 (1-5):
Хвала Творцу и картина творения

Хвала Творцу, с которой начинается сура, разворачивается далее, в пределах первого фрагмента, в картину творения, которая удивительно похожа на картины творения в суре 80 и в суре 86, хотя и в очень сжатом виде. Во всех этих сурах картина творения сконцентрирована на двух основных моментах: творение человека (80:18-22; 86:5-7 и 87:2-3) и творение пропитания для него (80:24-32; 86:12-13 и 87:4-5). Перекличкой слов и образов обе части картины творения в этой суре тесно связаны с аналогичными картинами не только в суре 80, но и в других предшествующих сурах этого джуз’а[16].

1. *Хвали же имя Господа твоего Высочайшего,* سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١)

ЛЕКСИКА: Слово *a‘lā* является эпитетом Аллаха, однако в число 99 «прекраснейших имен» оно не входит. В их список включено другое имя, однокоренное с этим, — *‘aliyy* «высокий». Выбор этот был связан, вероятно, с особенностями употребления обоих слов в Коране.

Дистрибуция обоих имен в Коране такова:

1) *‘aliyy* встречается в Коране с артиклем и без артикля 11 раз. Из них 9 раз оно является эпитетом Аллаха (2:255; 4:34; 22:62; 31:30; 34:23; 40:12; 42:4; 42:51; 43:4) и два раза относится к другим обозначаемым (19:50; 19:57);

---

[16] См. далее.

2) *a'lā* встречается в Коране 9 раз. Из них только три раза это слово является эпитетом Аллаха (16:60; 87:1; 92:20), а шесть раз оно относится к другим объектам (20:68; 30:27; 37:8; 38:69; 53:7; 79:24).

В толковании этого айата комментаторы обсуждают богословский вопрос. Дело в том, что во всех трех монотеистических религиях, корни которых находятся на Ближнем Востоке, существует тенденция особо почитать имя Божие, однако многие теологи считают, что единственным объектом почитания является сам Бог. Судя по всему, отголоски полемики вокруг этого вопроса можно найти в комментариях.

Табари, как всегда, перечисляет самые разные мнения насчет смысла айата. Всего их четыре, но основными из них являются два:

1) *«Хвали имя Господа»* приравнивается по смыслу к «Хвали Господа», что Табари подкрепляет преданиями, в которых Пророк и его сподвижники, читая этот айат, добавляли от себя формулу хвалы Господу.

2) Глагол *«хвали»* (*sabbiḥ*) понимается в смысле «очисти» (*nazzih*) и относится к имени, то есть: очисти Его имя от всего неподобающего.

Сам Табари считает предпочтительным второе суждение, **Суйути** однозначно делает выбор в пользу первого толкования и даже называет слово *ism* «имя» в данном контексте избыточным (*zā'ida*), используя грамматическую терминологию. Ибн Касир прямо этого вопроса не касается, но, судя по тому, что он приводит все предания, которые есть у Табари, подтверждающие первую точку зрения, он, как и Суйути, склоняется к ней. Замахшари следует Табари и выбирает второе суждение, причем раскрывая его, он упоминает все основные вопросы, на которых делало акцент учение му'тазилитов[17].

---

[17] Му 'тазилиты — первая богословская школа в исламе, сложившаяся в первой половине XVIII в. Школа пользовалась поддержкой аббасидских халифов в течение первых ста лет их правления, а затем перестала определять магистральное направление развития суннитского правоверия. Наиболее дискутируемыми моментами их учения были тезисы о сотворенности Корана и о свободе воли человека, отрицание антропормофных представлений о Боге.

Джалалайн: Очисть (*nazzih*) Господа твоего от того, что Ему не подобает.

Слово *ism* «*имя*» — избыточное;

a'lā «*Высочайшего*» — атрибут (*ṣifa*) Господа твоего.

Табари: Толкователи расходились в истолковании этих слов.

- Одни говорили, что это значит: Возвеличь (*'aẓẓim*) Господа твоего высочайшего, нет господина выше Него и более великого, чем Он.

- Некоторые, когда читали этот айат, добавляли «Хвала (*subḥān*) Господу моему Высочайшему». Так поступал Ибн 'Умар. Передают, что также читали Убайй ибн Ка'б и 'Али.

Передают, что Ибн 'Аббас, когда читал этот айат, тоже так говорил, а когда читал суру «Воскресение», то, дочитав ее до конца: «*Разве Этот не может оживить мертвых*» (75:40), произносил: «Хвала Тебе, Боже».

Катада говорил: Мне упоминали, что пророк Аллаха, когда читал этот айат, произносил: «*Хвала (subḥān) Господу моему Высочайшему*»[18].

- Иные говорили, что это значит: Очисти (*nazzih*), Мухаммад, имя Господа твоего Высочайшего, чтобы этим именем не называли никого иного. Иными словами, Он запретил поступать так, как поступали многобожники, которые называли богами: кто — ал-Лат, кто — ал-'Уззу.

- Иные говорили, что это значит: Очисти (*nazzih*) Аллаха от того, что говорят о Нем многобожники, ср. (6:108): «*Не поносите тех, кого они призывают помимо Аллаха, а то они станут поносить Аллаха из вражды без всякого знания*». Они говорили, что эти слова значат: «Хвали Господа твоего Высочайшего», а слово *ism* здесь никакого особого смысла не добавляет.

---

[18] Обращает на себя внимание, что Табари по какой-то причине приводит предание о Пророке не в первую очередь.

- Иные говорили, что это значит: Очисти, Мухаммад, твое поминание (*tasmiya*) Господа твоего Высочайшего. Поминай (*udhkur*) Его, только будучи смиренным, покорным. Они полагали, что здесь *ism* употреблено вместо *tasmiya*[19].
- Иные говорили, что это значит: Молись, Мухаммад, с поминанием Аллаха. Молись, поминая Его со страхом и робостью.

По моему мнению, самое правильное мнение принадлежит тем, кто полагал, что это значит: Очисти (*nazzih*), Мухаммад, имя Господа твоего высочайшего, чтобы им не называли разных богов и идолов. Основание — упомянутые мною предания о Пророке и о сподвижниках, что они, читая этот айат, говорили: «Хвала (*subḥān*) Господу моему Высочайшему». Из этого ясно, что они понимали смысл так: «Возвеличь имя Господа твоего и очисти его».

Ибн Касир: Имам Ахмад передавал со слов ‘Укбы ибн ‘Амира ал-Джухани: «Когда было ниспослано “*Хвали же имя Господа твоего Великого (‘aẓīm)*”[20], посланник Аллаха сказал нам: “Поминайте это, когда совершаете руку‘ — поясной поклон”, а когда было ниспослано “*Хвали же имя Господа твоего Высочайшего*” (87:1), он сказал: “Поминайте это, когда делаете суджуд — земной поклон”». Этот хадис передавали также Абу Давуд и Ибн Маджа с другим иснадом.

Имам Ахмад передавал от Ибн ‘Аббаса: Каждый раз, когда посланник Аллаха читал этот айат «*Хвали же имя Господа твоего Высочайшего*», он говорил: «Хвала (*subḥān*) Господу моему Высочайшему». То же передавал Абу Давуд с другим иснадом. Саури через Судди передавал, что ‘Али тоже так поступал.

Ибн Джарир передавал от Абу Исхака ал-Хамдани, что Ибн ‘Аббас тоже так поступал, когда читал (87:1), а когда читал суру «*Нет, клянусь днем воскресения*» (№ 75), то, дочитав суру до конца: «*Разве Этот не может оживить мертвых*» (75:40),

---

19 При таком толковании данный айат становится очень близким по смыслу к библейской формуле «Не упоминай имя Бога твоего всуе», восходящей к (Прит 30:9).

20 Эта фраза встречается в Коране трижды (56:74, 96; 69:52).

повторял: «Так разве Этот не может оживить мертвых?» и произносил «Хвала Тебе» (*subḥanaka*).

Катада говорил: Мне упоминали, что пророк Аллаха, когда читал этот айат, произносил: «Хвала (*subḥān*) Господу моему Высочайшему[21]».

Замахшари: Восхваление (*tasbīḥ*) имени Его, велик Он и высок, — есть очищение (*tanzīh*) его от всех неверных и неподобающих Ему смыслов, которые есть ересь (*ilḥād*) по отношению к Его именам, например, вера в абсолютное предопределение или принуждение (*jabr*)[22] и антропоморфизм (*tashbīh*).

Пример такого очищения — толкование эпитета «Высочайший» как означающего высоту в смысле всесилия и всемогущества, а не в смысле пространственной высоты, ни что Он в прямом смысле (*ḥaqīqatan*) утвердился (*istawā*) на престоле[23].

Это также охранение его от небрежного обращения, чтобы поминалось оно только со смирением и для превознесения.

Возможно, что «Высочайший» — это и атрибут (*ṣifa*), и имя (*ism*) Господа[24].

Есть хадис: «Когда было ниспослано “*Хвали же имя Господа твоего Великого (ʻaẓīm)*”[25], посланник Аллаха сказал нам: “Поминайте это, когда совершаете руку‘ ”, а когда было ниспослано

---

[21] Повтор этого предания обусловлен тем, что в данном случае он часть цитаты из Табари.

[22] В истории мусульманской мысли джабритами (или джабаритами) называли богословов, которые признавали предопределение и исходили из того, что Бог — это единственный подлинный действователь, а кадаритами — богословов, которые, как, например, му‘тазилиты, признавали наличие свободы воли и исходили из того, что человек является творцом своих действий и отвечает за них (см.: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 57–58, 125).

[23] Фраза *istawā ʻalā-l-ʻarsh* «утвердился на престоле» употреблена в Коране 7 раз (7:54; 10:3; 13:2; 20:5; 25:59; 32:4; 57:4).

[24] Это замечание Замахшари нужно, по-видимому, понимать так, что эпитет «Высочайший» и есть то имя, хвалить которое призывает этот айат. Тогда перевод его должен выглядеть примерно так: *«Хвали же имя Господа твоего — “Высочайший”»*.

[25] Эта фраза встречается в Коране трижды (56:74, 96; 69:52).

“*Хвали же имя Господа твоего Высочайшего*” (87:1), он сказал: “Поминайте это, когда делаете суджуд”».

До этого же люди говорили: «Боже! Для Тебя совершаю руку‘» и «Боже! Для Тебя делаю суджуд».

2. *Который сотворил и соразмерил,*	الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢)
3. *Который определил и направил,*	وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٣)

Творение человека здесь описано чрезвычайно лаконично, но очень емко, в виде перечисления четырех глаголов:

1) *khalaqa «сотворил».*

Это слово является главным глаголом, обозначающим процесс творения и его результат. Он встречается в Коране в разных формах более трехсот раз.

В уже разобранных сурах тридцатого *джуз’а* он относится либо только к творению человека (78:10; 80:18, 19; 82:7; 86:5, 6), либо преимущественно к творению человека (79:27). Для остальных элементов мироздания часто используются другие глаголы[26]. Здесь, как мы можем заметить, он тоже относится именно к творению человека.

2) *sawwā «выровнял, соразмерил».*

Этот глагол в разных формах встречается в Коране 14 раз, причем 10 раз в рассказе о творении с особым акцентом на творении человека. Восемь раз этот глагол употреблен применительно к творению человека (15:29; 18:37; 32:9; 38:72; 75:38; 82:7; 87:2; 91:7) и лишь два раза применительно к творению небес (2:29; 79:28). Основная идея, которую выражает этот глагол, — это идея совершенства творения в отношении человека, прежде всего физического совершенства человека. Другими словами, именно человек и небеса упоминаются как два самых совершенных творения Всевышнего.

---

[26] См. комментарий к суре 78.

3) *qaddara «определил, распределил».*

Этот глагол в разных формах встречается в Коране 16 раз, причем 11 раз субъектом действия является Всевышний. Действие направлено либо на человека (15:60; 27:57; 34:18; 41:10; 56:60; 80:19; 87:3), когда Бог определяет его пропитание, судьбу, либо на луну (10:5; 36:39) или на время, то есть на смену дня и ночи (73:20), когда Бог определяет порядок их хода, движения, либо на все (*kulla shay'in*), когда Бог определяет судьбу всего (25:2).

4) *hadā «направил, дал руководство».*

Этот глагол, а также однокоренной с ним глагол восьмой породы *ihtadā* «быть руководимым, ведомым», а также разные отыменные формы, включая, прежде всего, слово *hudā* «руководство, направление, прямой путь», встречаются в Коране чуть более трехсот раз. Они выражают самую суть коранического откровения, которое дает людям руководство, наставляя их и направляя на прямой путь, путь веры и добра[27].

Таким образом, концепция творения человека, выраженная в этих четырех глаголах, предстает следующим образом: Бог сотворил человека, сделал образ его совершенным, определил его судьбу и дал ему руководство и направление. Концепция выглядит вполне завершенной. Отметим также, что первые три глагола уже встречались в описаниях творения человека в предшествующих сурах тридцатого *джуз'а*, а четвертый употреблен только здесь, однако именно он придает завершенность и законченность этой концепции. Другими словами, эта сура — краткий итог всех предшествующих картин творения человека.

Стих 2: «Который сотворил и соразмерил»:

Джалалайн: *«сотворил и соразмерил»* — Свои творения (*makhlūq*), Он сделал их соразмерными в частях, без диспропорций.

---

[27] Напомним, что главная просьба к Аллаху, выраженная в Фатихе, — это *ihdinā «веди нас, направь нас»*, на что ответом являются первые слова суры «Корова»: *«Алиф-лам-мим. Эта книга — нет сомнения в том — руководство (hudan) для богобоязненных...»* (2:1-2).

Табари: Он сотворил все вещи и сделал Свои творения соразмерными (*sawwā*), Он выровнял (*'addala*) их. Ведь *sawwā* — значит *'addala*[28].

Ибн Касир: Он сотворил все сотворенное (*al-khalīqa*) и придал каждой твари наилучший образ (*sawwā kulla makhlūq fī aḥsan al-hay'āt*).

Замахшари: Он сотворил каждую вещь и сделал ее соразмерной, явив без диспропорций и несогласованности, а совершенными, уравновешенными как указание на всезнание и премудрость Творца.

Стих 3: «Который определил и направил»:

Джалалайн: *«определил»* (*qaddara*) — как пожелал; *«направил»* (*hadā*) — направил к тому, что определил, будь то добро или зло.

Табари: Речь идет о Его творениях.

Толкователи расходились в понимании смысла слов «и направил».

- Одни говорили, что Он направил человека к пути добра и зла, а скотину — к пастбищам[29].

Так, Муджахид говорил: «Он направил человека к страданиям или счастью, а скот — к пастбищам».

- Иные говорили, что смысл этого: Он направил мужчин к женщинам и самцов к самкам.

По моему мнению, правильнее всего говорить, что Аллах указал на то, что Он направляет Свои творения, и указание это имеет обобщенный смысл. Он направил их к пути добра и зла и направил мужчин к женщинам. Утверждение должно считаться имеющим

---

[28] Это замечание Табари отсылает нас к айату (82:7), где глаголы *sawwā* и *'addala* стоят рядом и где говорится о творении человека.

[29] Это толкование во второй части ориентировано на смысл идущих следом айатов.

общий смысл, пока не найдено свидетельство того, что в нем заключен частный смысл.

Чтецы всех стольных городов сходятся в том, что слово *qaddara* читается с шаддой. Только Киса'и читал *qadara* без шадды.

Правильное чтение — с шаддой, поскольку оно принимается всем сообществом.

Ибн Касир: Муджахид говорил: «направил человека к страданию и счастью, а скот — к пастбищам».

Этот айат подобен словам Всевышнего, которые приводятся как сказанные Мусой Фараону (20:50): *«Господь наш тот, кто дал вещи ее строй (khalqahu), а потом указал путь (hadā)»*, то есть определил меру, а потом направил Свои творения к этому уделу.

В «Сахихе» Муслима от ʻАбдаллаха ибн ʻАмра передается с надежным иснадом (№ 2653): Посланник Аллаха сказал: «Аллах определил (*qaddara*) меру (*maqādīr*) всех тварей за пятьдесят тысяч лет до того, как сотворил небеса и землю, а престол (*ʻarsh*) Его был на воде».

Замахшари: Всевышний определил (*qaddara*) для каждого живого существа то, что ему на благо, и направил (*hadā*) к нему[30].

Рассказывают, что змея (*afʻā* = эфа), когда достигла возраста тысячи лет, ослепла, и Аллах дал ей понять, что если она помажет глаза листьями некоего растения *разийандж*[31], то зрение к ней вернется. Змея же была в пустыне, на расстоянии многих дней пути до мест, где росла зелень, но, несмотря на свою слепоту и на столь долгий путь, доползла и в одном из садов сумела безошибочно отыскать это растение, помазала листьями глаза, и с соизволения Аллаха снова стала зрячей.

---

[30] Отметим, что Табари, Ибн Касир и Суйути говорят о том, что Бог определил в судьбе человека все, и доброе и злое, и страдание и счастье, а Замахшари в соответствии с учением муʻтазилитов утверждает, что Всевышний определил для каждого живого существа то, что ему во благо.

[31] Определить, что это за растение, мы не смогли, но название его выглядит не арабским.

Аллах направляет человека к бесконечному количеству того, что ему на пользу, безграничному количеству его потребностей: пропитанию, лекарствам и другим мирским и религиозным нуждам. То же, что Он внушает животным, птицам и насекомым земли, весьма разнообразно и скрыто, и этого не охватить описанием.

Читают также *qadara* без удвоения.

4. *Который вывел пастбище,* وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (٤)

5. *А потом сделал его темным сором.* فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى (٥)

Стих 4: «Который вывел пастбище»:

ЛЕКСИКА: Слово *marʻā* «пастбище» встречается в Коране только два раза (79:31; 87:4), связывая тем самым две картины творения.

Джалалайн: Он взрастил растения (*ʻushb*)[32].

Табари: Всевышний говорит, что Он — Тот, кто вывел пастбище для скота с разными сортами растений и трав. Это же говорили и толкователи.

Так, Абу Разин говорил: «*marʻā* — это растения (*nabāt*)».

Катада говорил: «Взрастил Он, как вы видите, всякие растения, и желтые, и красные, и белые».

Ибн Касир: Он произрастил всевозможные виды растений (*nabātāt*) и посевов (*zurūʻ*)[33].

Замахшари: *akhraja* «вывел» — «взрастил» (*anbata*).

---

[32] Ср. толкование Суйути к этому же слову *marʻā* в айате (79:31): «то, чем питается скот из деревьев и растений, и то, что едят люди из плодов и провианта; все это названо метафорой "пастбище"». Разница двух толкований в том, что в (79:31) подчеркнуто, что слово охватывает собой пищу и скота, и людей, здесь же это остается недосказанным.

[33] Ибн Касир имеет в виду разницу между дикими и культурными растениями.

Стих 5: «А потом сделал его темным сором»:

ЛЕКСИКА: Слово *aḥwā* встречается в Коране только один раз, в этом айате.

В отличие от предыдущего айата, который лексическим повтором отсылал читателя к предшествующим описаниям творения, этот айат параллелей в картинах творения не имеет, и оба ключевых слова в нем редкие: одно вообще уникально, другое — *ghuthā'* — встречается дважды, причем параллельный контекст (23:41) высвечивает по-особому смысл айата.

Этот айат — часть повествования о погибших за неверие народах. Вот его контекст: «*И постиг их вопль, и сделали Мы их сором (ghuthā'). Да погибнет народ неправедный! Потом вырастили (ansha'nā) Мы после них другие поколения*» (23:41-42).

Таким образом, через повтор слова *ghuthā'*, отсылающего к параллельному контексту, тема айатов (87:4-5), рассказывающих о том, что Аллах творит сочные пастбища, которые затем по Его воле может постигнуть засуха, еще заметнее оказывается явной угрозой неверующим, ибо Он может так же, как сотворил их, погубить их за неверие. Картина творения заканчивается эсхатологическим предупреждением[34].

Джалалайн: Он сделал ее — после зелени;
ghuthā' — ломким сором, сухим быльем;
aḥwā — черным, высохшим.

Табари: Всевышний говорит, что Он сделал пастбище сором, то есть сухой, высохшей травой, которую уносит ветер. Он сделал растения сухими, ломкими. Их цвет изменился, стал темно-зеленым, почти черным после того, как они были белыми или ярко-зелеными. Настолько они высохли. Это же говорили и толкователи.

Так, Ибн 'Аббас говорил, что растения изменились, стали сухими, ломкими.

Муджахид говорил: «*aḥwā* — черный».

---

[34] Ср. толкование айатов (78:6-7), где с помощью лексических средств эсхатологическая тема тоже делается заметной сквозь картину творения.

Катада говорил: «Растения стали сухими после того, как были зелеными.

Ибн Зайд говорил: «Овощи и растения были зелеными, а стали темным сором, который уносят ветры и потоки».

Некий знаток речи арабов говорил, что здесь — пример постпозиции, когда имеется в виду препозиция, и что смысл высказывания таков: Он — Тот, кто вывел пастбище темно-зеленым, почти черным (*akhraja al-marʻā aḥwā*), а после этого сделал его сором (*fa-jaʻalahu ghuthāʼ baʻda dhālik*).

Он ссылался при этом на стих Зу-р-Руммы, где слово *ḥawwāʼ*, однокоренное со словом *aḥwā*, употреблено в смысле «густо-зеленое», которое относится к свежести.

Хотя и нельзя отрицать, что когда зелень растений становится густой и темной, арабы говорят о ней «черная», это суждение, по моему мнению, неправильное и расходится с пониманием толкователей. Дело в том, что некое выражение толкуется через перестановку слов, только если смысл получается лишь в результате такой перестановки, когда слова переставляются вперед или назад. Здесь же и без всякой перестановки получается правильный смысл, а значит, и не надо прибегать к изменению порядка слов.

Ибн Касир: Ибн ʻАббас говорил: «Растения изменились, стали сухими, ломкими». Примерно это же говорили Муджахид, Катада и Ибн Зайд.

Ибн Джарир говорил: «Некий знаток речи арабов говорил, что здесь — пример постпозиции, когда имеется в виду препозиция, и что смысл высказывания таков: Он — Тот, кто вывел пастбище темно-зеленым, почти черным (*akhraja al-marʻā aḥwā*), а после этого сделал его сором (*fa-jaʻalahu ghuthāʼ baʻda dhālik*)», а потом добавлял: «Если такое понимание предположительно и возможно, оно не правильно, ибо расходится с пониманием толкователей»[35].

---

[35] Можно заметить, что Ибн Касир не только сокращает текст Табари, но и фактически меняет мотивировку отклонения данного толкования. У Суйути она чисто лингвистическая, хотя он и упоминает, что такое понимание расходится с мнением толкователей, а у Ибн Касира причина — именно в том, что это толкование расходится с традиционным, а вся лингвистическая часть опущена.

Замахшари: *aḥwā* — это определение к *ghuthā*.

То есть: Он взрастил растения, а после того, как они были зелеными и мягкими, Он сделал их черным сухим быльем.

Возможно также, что *aḥwā* относится к *marʻā* «пастбищам» как обстоятельство состояния (*ḥāl*), то есть: Всевышний вывел пастбища почти черными от сочности и изобилия зелени и обилия воды, а потом сделал их сухим сором[36].

Фрагмент 2 (6-8): Обещание помощи в запоминании Корана

6. *Мы дадим тебе прочесть, и ты не забудешь,* سَنُقْرِؤُكَ فَلَا تَنسَى (٦)
7. *Кроме того, что пожелает Аллах. Он знает открытое и то, что таится.* إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى (٧)
8. *Мы облегчим тебе наилегчайшее.* وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى (٨)

Обстоятельства ниспослания к стиху 6 (фактически ко всему фрагменту):

Табарани передавал от Ибн ʻАббаса: Когда к Пророку приходил Джибрил с откровением, он не уходил, пока Пророк не повторит все с самого начала, так как боялся, что тот забудет. Тогда-то Аллах и ниспослал этот айат: «*Мы дадим тебе прочесть, и ты не забудешь*».

Суйути добавляет, что в иснаде есть Джувайбир, а он — очень слабый передатчик[37].

---

[36] Можно заметить, что Замахшари, в отличие от Ибн Касира, не ссылается на Табари.

[37] См.: Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 477.

Стихи 6-7: «Мы дадим тебе прочесть, и ты не забудешь, Кроме того, что пожелает Аллах. Он знает открытое и то, что таится»:

Мы следуем за комментаторами, большинство которых толкуют два айата вместе. Они усматривают в них связь с концепцией отмены (*naskh*) в Коране, которая обычно ассоциируется с айатом (2:106)[38].

Обращает на себя внимание, что в комментариях очень мало мнений ранних толкователей по поводу этих айатов. Судя по всему, внимание было обращено на них позднее, когда разрабатывалось важное для законоведения учение об отменяющих и отмененных айатах.

Джалалайн: «*Мы дадим тебе прочесть*» — Коран;
«*не забудешь*» — то, что читаешь;
«*кроме того, что пожелает Аллах*» — пожелает, чтобы ты забыл это, поскольку Он отменил (*nasakha*) это и как чтение (*tilāwa*), и как установление (*ḥukm*).

Пророк читал вслух, одновременно с чтением Джибрилом, боясь забыть ниспосланное, и ему как бы было сказано: Не торопись, ты и так не забудешь. Не утруждай себя, стараясь громко произнести текст.

Всевышний знает и «*открытое*», и «*то, что таится*» — из слов и дел.

Табари: Всевышний говорит: Мы дадим тебе прочесть, Мухаммад, этот Коран, и ты не забудешь, кроме того, что пожелает Аллах.

Толкователи разошлись во мнении относительно смысла этих слов «*...и ты не забудешь, кроме того, что пожелает Аллах...*».

- Одни говорили, что Аллах сообщил Своему пророку, что Он научит его этому Корану и поможет выучить его, и запретил торопиться с чтением его. Ср. (75:16-17): «*Не шевели своим языком и не части с ним. На Нас лежит собирание его и чтение (qur'ānahu)*».

[38] См. Замахшари.

Так, Муджахид говорил: «Пророк все повторял Коран про себя, боясь, что забудет».

Утверждавшие это говорили, что оборот исключения относится к *«не забудешь»* и что смысл высказывания таков: Ты не забудешь, кроме того, что Аллах пожелает, чтобы ты забыл это и не вспомнил.

Они говорили, что это относится к тому, что Аллах отменил (*nasakha*) из Корана, забрав обратно и установление, и чтение этого[39].

Так, Катада говорил: «Пророк никогда не забывал ничего».

- Иные говорили, что *«забыть»* в данном случае значит «оставить, пропустить, не исполнить» (*tark*) и что смысл высказывания таков: Мы дадим тебе прочесть его, а ты не забудь поступать согласно ему, кроме того, что Аллах захотел, чтобы ты этого не делал, отменив это.

Некий знаток арабского языка говорил: Аллах не хотел, чтобы ты что-то забыл; ср. (11:107): *«вечно пребывая там, — пока длятся небеса и земля, если только не пожелает твой Господь...»*, и не пожелает впредь[40].

Мне кажется, что правильно мнение тех, кто говорит: ты не забудешь, если только Мы не пожелаем заставить тебя забыть, отменив нечто и забрав его обратно.

Я считаю это мнение наиболее правильным, ибо таков прямой и очевидный смысл этих слов.

Всевышний говорит: Аллах знает, Мухаммад, все, что ты делаешь открыто, что ты объявляешь и исполняешь, а также и твои скрытые поступки, которые ты хочешь скрыть.

Он говорит: Он знает все твои дела, и тайные, и явные.

Он говорит: Берегись, чтобы не оказалось, что Он смотрит на тебя, а ты совершаешь нечто, чего тебе не позволено делать.

---

[39] То есть и текст, и зафиксированную в нем заповедь.

[40] Данное суждение основано на том, что в процитированном айате речь идет о тех, кто в геенне. Автор этого суждения исходит из известного положения, что грешники пребудут в аду вечно, а значит, слова *«если только не пожелает твой Господь»* — всего лишь фигура речи, ибо Всевышний не имеет намерения и желания изменять приговор.

Ибн Касир: «*тебе*» — Мухаммад;

«*и ты не забудешь*» — в этих словах Аллах сообщает Пророку и обещает ему, что Он даст ему прочесть нечто, что тот не забудет, «*если только не пожелает Аллах*».

Это мнение выбрал Ибн Джарир.

Катада говорил: «Посланник Аллаха никогда не забывал ничего, кроме того, что пожелал Аллах».

Говорили еще, что слова *fa-lā tansā* — это повеление (*ṭalab*) в смысле: «а ты не забудь», и в этом случае оборот исключения значит: «за исключением того, что Аллах пожелал забрать обратно, а иначе не пропусти чего-то». Другими словами, в таком случае речь идет об отмене (*naskh*).

Всевышний знает все, что делают рабы Его открыто, и то, что они пытаются скрыть из своих слов и дел. От Него ничто не скрыто.

Замахшари: Аллах обрадовал Пророка радостной вестью, дав ему ясное знамение (*āya*): когда Джибрил будет читать ему что-то из откровения, а ведь он неграмотный, не умеет ни читать, ни писать, то он запомнит это и никогда не забудет, «*если только не захочет этого Аллах*». В таком случае Он не требует запоминания, а забирает обратно и чтение, и установление, ср. (2:106): «*...или заставляем его забыть...*»[41].

Говорили, что Пророк торопился произнести то, чему учил его Джибрил, и ему было сказано: «Не торопись. Джибрилу велено читать тебе столько раз, сколько нужно, пока ты не запомнишь. Потом же ты этого не забудешь, если только не пожелает Аллах. А если надо, забудешь, потом вспомнишь».

Либо же слова «*если только не захочет этого Аллах*» указывают на то, что такое случалось крайне редко.

Так, передают, что Пророк пропустил айат при чтении во время молитвы. Убайй предположил, что айат был отменен, и спросил Пророка, а тот сказал: «Я забыл его».

Либо же эти слова — отрицание самой возможности забыть в принципе. Например, один человек говорит другому: «Ты — мой

---

[41] Замахшари цитирует фрагмент широко известного айата об отмене, который лежит в основании учения об отменяющих и отменяемых айатах.

партнер во всем, чем я владею, кроме того, относительно чего Аллах пожелает иного», но не имеет в виду реально исключить что-то, а просто использует оборот исключения для выражения отрицания.

Говорили, что *lā tansā* выражает смысл повеления «Не забудь», а алиф здесь добавлен по требованию коранической рифмы (*fāṣila*), подобно *as-sabīlā* «*...с пути*» (33:67)[42].

Тогда смысл этих слов таков: Не упускай возможности читать и повторять, и не забудешь, если только не пожелает Аллах заставить тебя забыть, забрав обратно чтение чего-то по какой-то причине.

«*Аллах знает открытое*» — то есть ты читаешь вслух вместе с Джибрилом, когда он читает, боясь упустить что-то, и Аллах знает, что ты читаешь вслух, и знает, что в твоей душе толкает тебя к этому. Не делай этого, Я охраню тебя от того, чего ты боишься[43].

Либо же смысл таков: Он знает, что вы скрываете и что открываете из ваших слов и дел, знает все явное и скрытое, что происходит с вами, знает, что на пользу вам в вашей религии, а что вредит вашей вере. Он заставляет забыть из откровения, что пожелает, и оставляет, что пожелает».

Ибн ʻАраби: «*Мы дадим тебе прочесть*» — Мы сделаем тебя чтецом, и ты не забудешь то, что читаешь.

Ибн Вахб передавал: Я спросил Малика о словах «*и ты не забудешь*», а он ответил: «и ты выучишь наизусть».

Наши ученые говорят, что Малик имел в виду, что речь не идет о повелении не забывать, ибо это не в силах человека, но Он постановил, что Пророк не забудет то, что ему ниспослано.

---

42 Истолкование слов *lā tansā* как повелительного оборота упоминают и Табари, и Ибн Касир, но только Замахшари обсуждает лингвистический аспект такого понимания. Дело в том, что повелительная форма должна быть, по правилам грамматики, без конечного алифа — *lā tansa*. Замахшари констатирует это и находит объяснение наличию алифа вопреки, казалось бы, правилам. Он объясняет это требованием рифмы, поскольку все рифмующиеся слова в суре оканчиваются на алиф, то есть на долгое *ā*.

43 Замахшари — единственный из комментаторов, который указывает на возможность толкования второй части айата (87:7) в рамках единого для двух айатов образа, а не как самостоятельное высказывание.

Кади[44] говорил: «Это верно, ибо как можно повелеть "*не забывай*", если что-то забывается».

Могут сказать, а как же слова Его (28:77): «...*Не забывай своего удела в этом мире*...»?

Мы ответим, что имеется в виду: «не оставляй» (*lā tatruk*). В языке «забывать» употребляется в значении «оставлять, покидать, не исполнять». Оставлять что-то можно либо преднамеренно, либо непреднамеренно. Повеление может касаться только первого, а Аллах знает лучше[45].

Стих 8: «Мы облегчим тебе наилегчайшее»:

Джалалайн: *yusrā* — легкий закон (*sharī'a sahla*), то есть ислам.

Табари: Всевышний говорит: Мы облегчим тебе, Мухаммад, добрые дела, а они и есть наилегчайшее;
yusrā образовано по модели *fu'lā* от *yusr* «легкость».

Ибн Касир: Мы облегчим тебе добрые дела и добрые слова и установим для тебя легкий закон (*shar 'sahl*), мягкий, прямой, справедливый, в котором ни кривизны, ни затруднения, ни тяжести.

Замахшари: Эта фраза связана согласованием с *nuqri'uka* «*Мы дадим тебе прочесть*», а фраза «*Аллах знает открытое и то, что таится*» — вводное предложение, вставленное между ними.

Смысл этих слов: Мы откроем тебе самый легкий и простой путь для запоминания откровения[46].

---

[44] Имеется в виду сам Ибн 'Араби.

[45] Ибн 'Араби хочет сказать: «*не забывай*» в (28:77) означает: не сходи с предначертанного тебе пути, не пытайся изменить свою судьбу, и такое повеление имеет смысл, ибо речь идет о преднамеренных действиях, а в (87:6) повеление «*не забывай*» не имеет смысла, ибо человек забывает непреднамеренно.

[46] Фактически Замахшари склоняется к тому, чтобы рассматривать все три айата как единое по теме высказывание.

Говорили, что имеется в виду великодушный закон (*sharī'a sahla*), который является самым легким и простым для исполнения.

Говорили еще, что имеется в виду, что Всевышний откроет тебе путь к делам, ведущим в рай.

Фрагмент 3 (9-15): Повеление нести Слово, две реакции на Слово и два итога

Этот фрагмент похож на краткий сжатый конспект большой проповеди, в котором каждые один-два айата — это новая тема: айат 9 — повеление нести кораническое Слово; айат 10 — реакция тех, кто внемлет Слову; айат 11 — реакция тех, кто ему не внемлет; айаты 12-13 — воздаяние неверующим; айаты 14-15 — награда уверовавшим. Обращает на себя внимание, что айаты о воздаянии и награде следуют в порядке, обратном порядку айатов о тех, кому они предназначены, что создает внутри суры законченное закругленное построение, придает ему целостность. Цельность и законченность фрагмента подчеркнуты еще и тем, что и первый, и последний айаты в нем начинаются с однокоренных глаголов — *dhakkara* и *dhakara*.

Однако это цельное и законченное построение встроено в больший композиционный блок (87:1-15), который начинается и кончается очень похожими формулами, явно перекликающимися между собой: *«Хвали же имя Господа твоего Высочайшего»* (87:1) и *«и поминал имя Господа своего...»* (87:15).

К этому основному, композиционно завершенному тексту суры добавлены два общих замечания, две сентенции по два айата как своего рода приложения.

Стих 9:

9. Поминай же, если поминание будет полезно.	فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ (٩)

Джалалайн: «*поминай*» (*udhkur*) — увещевай Кораном;

«*если поминание будет полезно*» — и даже если не будет, ведь кому-то это будет полезно, а кому-то — нет.

Табари: Всевышний говорит: Мухаммад, поминай пред рабами Аллаха Его величие, наставляй их и предупреждай о наказании;

«*если поминание будет полезно*» — тем, относительно кого Я вселил в тебя отчаяние насчет того, что они уверуют, пусть даже поминание им и не поможет.

Иначе говоря, «*Поминай*» — это повеление Аллаха пророку Своему проповедовать всем людям.

Затем же Он добавил: «*если поминание будет полезно*» — то есть принесет пользу тем, относительно кого Я вселил в тебя отчаяние насчет того, что они уверуют.

Ибн Касир: Поминай там, где полезно поминание. Отсюда выводят правила поведения относительно распространения знания. Его не навязывают тем, кто не готов принять его.

Повелитель правоверных ʻАли говорил: «Всякий раз, когда ты говоришь нечто людям, ум которых не может постичь этого, от этого происходит только соблазн (смута — *fitna*) для некоторых из них».

Он еще говорил: «Рассказывай людям то, что они знают. Разве вы хотите, чтобы на Аллаха и Его посланника возводили ложь».

Замахшари: Могут спросить: Посланнику было велено поминать, поможет это или не поможет. Зачем же тогда упоминать условием полезность?

Есть два возможных объяснения.

Первое — Посланник Аллаха исчерпал свои силы, поучая людей, но чем больше он поминал, тем сильнее они отворачивались и восставали. Пророк испытывал негодование и возмущение и еще сильнее продолжал поминание. Ему же было сказано (50:45): «*...ты — не принудитель для них. Напоминай же Кораном тому, кто боится Моей угрозы!*»; (43:89): «*Отвернись же от них и скажи: "Мир!" ...*» и (87:9): «*Поминай же, если поминание будет полезно*». Все это пришло к нему после повеления повторять поминание.

Второе — это условие упомянуто как порицание тех, к кому обращено поминание, сообщением о том, что на их сердцах печать. Подобно этому говорят проповеднику: «Поучай людей, если они слышат тебя».

Стихи 10-11:

10. *Будет поминать тот, кто страшится,*	سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ (١٠)
11. *И отстранится от него несчастнейший,*	وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى (١١)

Джалалайн: поминает тот, кто «*страшится*» — боится Аллаха, ср. «*Напоминай же Кораном тому, кто боится Моей угрозы*» (50:45).

Отстраняется от поминания «*несчастнейший*» — в смысле «несчастный», то есть неверующий.

Табари: Всевышний говорит: Из тех, к кому Я повелел тебе обращать поминание, будет «*поминать тот, кто страшится*» — Аллаха и боится Его наказания, а «*отстранится от него*» — то есть от поминания — «*несчастнейший*», то есть из двух групп самый несчастный. Это же говорили и толкователи.

Так, Катада говорил: «Бойтесь Аллаха. Раб Божий боится Аллаха, только если поминает Его, и лишь несчастный из несчастных сторонится этого поминания».

Ибн Касир: Внемлет тому, что ты, Мухаммад, передаешь, сердцем, тот, кто страшится Господа и уверен во встрече с Ним[47].

Замахшари: «*Будет поминать*» — примет откровение и извлечет из него пользу;

«*страшится*» — Аллаха и воздаяния за грехи, он будет думать и созерцать, и размышления приведут его на путь истины.

---

[47] Про несчастнейшего, который сторонится поминания, Ибн Касир не говорит ничего.

Те же, кто не боятся и не думают, то не надейся, что они примут то, что ты принес;

«отстранится» — от поминания и будет избегать его;

«несчастнейший» (*ashqā*) — неверный, ибо он еще несчастней нечестивца (*fāsiq*), либо же самый несчастный из неверных, ибо он заклятый враг Аллаха.

Говорили, что это ниспослано об ал-Валиде ибн ал-Мугире[48] и ‘Утбе ибн Раби‘е[49].

12. Который будет жариться в огне величайшем.	الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى (١٢)
13. И потом — не умирает он там и не живет.	ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى (١٣)

Стих 12: «Который будет жариться в огне величайшем»:

ЛЕКСИКА: Глагол, который употреблен в этом айате, довольно частотен в описании адских мучений. Так, в сурах этого *джуз’а* он встретился нам уже три раза (82:15; 83:16; 84:12).

Джалалайн: Величайший огонь — огонь мира иного, а малый огонь — огонь этого мира.

Табари: Всевышний говорит: он попадет в огонь геенны, а это величайший огонь. Величайший же он потому, что очень жаркий и болезненный.

Ибн Касир: без комментария.

Замахшари: Величайший огонь — это самый нижний слой Огня.

Говорили еще, что величайший огонь — это огонь геенны, а малый огонь — огонь этого мира.

---

48 См. примечание 70 к суре 83.

49 ‘Утба ибн Раби‘а (уб. 624), знатный курайшит, павший в битве при Бадре, где он сражался на стороне неверных. Он участвовал вместе со своим сыном в поединках перед битвой и пал от руки ‘Убайды ибн ал-Хариса.

Стих 13: «И потом — не умирает он там и не живет»:

Джалалайн: «*не умирает*» — чтобы отдохнуть от мучений; «*и не живет*» — спокойной жизнью в довольстве.

Табари: Всевышний говорит: он не умирает в этом величайшем огне, но и не живет. Душа его застревает у него в горле и не выходит из него, чтобы он мог умереть, но и не возвращается обратно, чтобы он мог жить.

Говорили еще, что он не умирает, чтобы отдохнуть, но и не живет жизнью, от которой есть толк.

Иные же говорили: арабы про человека, попавшего в страшную беду, говорили: «Он не жив и не мертв», и Всевышний обращается к ним в выражениях, привычных для их языка.

Ибн Касир: Он не умирает, чтобы отдохнуть от мучений, и не живет жизнью, от которой есть толк, но только испытывает страшнейшие мучения, понимая, что это воздаяние.

Имам Ахмад передавал от Абу Са‘ида: Посланник Аллаха говорил: «Обитатели огня, которые обречены на него, не умирают и не живут. Тех же, кому Аллах хочет явить Свою милость, он умерщвляет в огне. Затем посылает заступников, которые собирают угольки и сажают их у реки жизни[50] (вар. — реки рая — *nahr al-janna*), и они прорастают ростками, орошаемые потоком».

Пророк затем сказал: «Видите дерево? Оно сначала зеленое, потом желтое (сухое), потом опять зеленое». Некоторые говорят, что Пророк тогда был в пустыне (*bādiya*).

Имам Ахмад также передавал от Абу Са‘ида с другим иснадом: Посланник Аллаха сказал: «Обитатели огня, которые обречены на него, не умирают и не живут. Тем же людям, которые попали в огонь за грехи или проступки (*dhunūb* или *khaṭāyā*), Аллах дает смерть, а когда они превращаются в пепел, Он позволяет заступиться за них. Тогда приходят и собирают пепел и высыпают в райские реки. Обитателям рая говорят: “Обитатели рая, вот вам пополнение”, и они прорастают ростками». Это же передавал Муслим с другим иснадом.

---

[50] Ибн Касир приводит со ссылкой на Ибн Ханбала три варианта названия реки жизни — *nahr al-ḥayā'*, *nahr al-ḥayāt*, *nahr al-ḥayawān*.

Имам Ахмад еще передавал от Абу Са‘ида, что посланник Аллаха сказал: «Обитатели огня, которых Аллах не хочет вывести оттуда, не умирают там и не живут. Те же обитатели огня, которых Аллах хочет вывести оттуда, умирают и превращаются в уголь. Затем собирают угольки и бросают в райские реки или развеивают над райскими реками, и они прорастают, как прорастают зерна в утробе потока».

Об обитателях огня Аллах сказал еще (43:77): «*И воззвали они: "О Малик! Пусть покончит с нами твой Господь!" Он сказал: "Вы останетесь"*»; (35:36): «*их там не порешат, так что они умрут, но и не будет облегчено им это наказание*» и во многих других айатах.

Замахшари: «*И потом*» — это сказано, чтобы показать, что это неопределенное состояние между жизнью и смертью еще ужаснее, чем поджаривание, ибо они не умирают, чтобы отдохнуть, но и не живут жизнью, в которой есть толк.

Стихи 14-15:

14. Преуспел тот, кто очистился	قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ (١٤)
15. И поминал имя Господа своего и молился.	وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ (١٥)

Эти два айата большинство толкователей, начиная с самого Пророка, рассматривают вместе.

В предании приводится толкование Пророка на эти два айата:

Ал-Баззар передавал от Джабира ибн ‘Абдаллаха: Пророк по поводу этого айата говорил: «*Это — тот, кто засвидетельствовал, что нет Бога, кроме Аллаха, отказался от всех подобий Ему и засвидетельствовал, что я — посланник Аллаха*», а по поводу «*и помянул имя Господа своего и помолился*» (87:15) сказал: «Это соблюдение пяти молитв и внимание к ним»[51].

---

[51] Это предание приводит Ибн Касир в своем комментарии, Суйути в «Совершенстве» (Т. 1. М., 2000. С. 156–157).

Другими словами, Пророк связал эти два айата с двумя первыми столпами ислама из пяти: свидетельством веры (*shahāda*) и молитвой.

Эта линия комментирования и определяет направление комментирования, прежде всего, в отношении пяти молитв.

Прежде чем перейти к комментариям, отметим два лексических момента.

Первый — в этих двух айатах встречаем вторую в этой суре четверку глаголов, создающих единый образ. Она явно вступает в перекличку с первой четверкой (87:2-3), которая рассказывает о творении Богом человека, являясь своего рода ответом на первую. Здесь говорится об обязанностях человека перед Богом как условии его спасения:

1) *aflaḥa «преуспевать, благоденствовать»*.

Этот глагол и производные от него встречаются в Коране довольно часто (всего — 40 раз). Обозначает он только преуспеяние в религиозном смысле, не в мирском: верующие преуспеют, а их противники — нет.

2) *tazakkā «очиститься»*.

Этот глагол, однокоренные ему глаголы и производные от них встречаются в Коране еще чаще (60 раз), причем более половины контекстов (всего — 32 раза) приходится на слово *zakāt* «очищение, закат». Это не удивительно, поскольку слово *zakāt* обозначает не только очищение в широком смысле, понимаемое как отказ от многобожия и принятие веры в единого Бога, прежде всего ислама, но также и монотеизма вообще (см. 79:18), но и один из столпов ислама — закат. Для верующего читателя Корана сквозь данное лексическое гнездо всегда «просвечивает» тема заката как одного из столпов веры, слова этого гнезда всегда напоминают о пожертвовании на веру и общину[52]. В данном контексте глагол толкуется

---

[52] Другой похожий пример — глагол *aslama* и производные от него имена *muslim* (*muslimūn*), обозначающие в Коране не только принятие ислама, но и предание себя Богу в широком смысле как принятие монотеизма. См., например, фрагмент об Ибрахиме в суре «Корова» (2:124-141), где эти имена употреблены неоднократно (2:128 — 2 раза, из них второй раз — прямо об исламе; 2:131, 2:132, 2:133, 2:136).

как в первом, широком смысле, что вполне обоснованно, поскольку данный контекст — мекканский, а закат считается введенным уже в Медине, так и в специальном значении, как имеющий отношение к закату или же к милостыне вообще.

3) *dhakara «вспоминать, поминать»*.

Корневое гнездо, к которому принадлежит данный глагол, одно из самых частотных в Коране. Только сам глагол первой породы встречается в Коране более 80 раз, а субстантивы *dhikr*, *dhikrā*, *tadhkira* в совокупности встречаются более 100 раз. Это не удивительно, поскольку идея поминания Бога как основы поклонения Ему и восхваления Его выражается именно этим корнем, а субстантив от него (*dhikr*) является в самом Коране одним из основных имен писания ислама. Он 34 раза употреблен как обозначение писания ислама либо других писаний.

4) *ṣallā «молиться»*.

Глагол *ṣallā* не самый частотный в Коране. Он встречается в разных формах 11 раз, однако само корневое гнездо с семантикой «молиться, молитва, молящийся» частотно (всего — 98 раз, из них слово *ṣalāt* «молитва» — 83 раза).

Вместе эти четыре глагола создают очень цельный и емкий образ — преуспеть может только тот человек, кто очистился принятием единобожия, часто поминает Господа, восхваляет его и молится ему. Именно этот образ и подчеркивает толкование, возводимое к Пророку.

Если добавить к этому то, что сквозь очищение «просвечивает» закат, дополнительно «высвечиваемый» комментариями, являющийся основой отношения верующего к единоверцам, то можно сказать, что эти четыре глагола как выражение сути обязанностей верующего, и по отношению к Богу, и по отношению к людям[53].

Отметим также, что два из этих четырех глаголов (*aflaḥa*, *ṣallā*) нам еще не встречались в сурах 30-го *джуз'а*[54]. Второй и тре-

---

[53] Не случайно Замахшари сравнивает эти айаты с известной и часто встречающейся в Коране формулой «и выстаивал молитву и давал закат», см. ниже.

[54] Первый из них употреблен в этом джуз'е еще раз (91:9) в очень схожем контексте, а второй — два раза (96:10; 108:2).

тий глаголы или их производные уже встречались в сурах 79 и 80, причем в суре «Нахмурился» в связке друг с другом в очень похожем контексте (80:3 и 4).

Второй момент — есть очень близкий к корню *ṣ-l-w*, выражающему значение «молиться», корень *ṣ-l-y*, передающий значение «жариться на огне». В силу того, что эти корни кончаются на слабый харф, их производные часто очень похожи друг на друга, и это используется в данном фрагменте для подчеркивания противопоставления между верующим и неверующим, которое составляет смысловой центр текста. Неверный будет жариться в аду (*yaṣlā*), а верующий молился (*ṣallā*) в этой жизни и преуспел, избежав огня.

Возвращаясь к линии комментирования этих айатов, отметим тенденцию рассматривать три глагола как связанные с молитвой. Тогда глагол *tazakkā* понимается как обозначающий «пожертвование разговения», которое должно даваться перед праздничной молитвой, а глагол *dhakara* — как обозначающий произнесение формулы «Аллах велик» перед началом молитвы.

Джалалайн: «*преуспел*» (*aflaḥa*) — значит *fāza* «победил, выиграл, обрел награду»;

tazakkā — значит «очистился (*taṭahhara*) верой»;

«*поминал*» (*dhakara*) — значит *kabbara*, произносил *такбир*, то есть формулу *Allāhu akbar* «Аллах велик»[55];

«*молился*» — совершал 5 молитв.

Это все дела ради будущей жизни, а неверные Мекки были против них.

Табари: Всевышний говорит: Стал успешным и достиг своей цели тот, кто очистился (*taṭahhara*) от неверия и ослушания Аллаху, кто поступал в соответствии с тем, что повелел Аллах, и выполнял Его заповеди и установления (*farā'iḍ*).

То, что говорю я, утверждало и сообщество толкователей.

---

[55] Как указывает Замахшари (см. ниже), речь идет о произнесении формулы «Аллах велик» перед молитвой — *takbīrat al-iftitāḥ*. Тогда данное толкование исходит из того, что глагол «поминал» стоит непосредственно перед глаголом «молился».

1) Так, Ибн ‘Аббас говорил: «*tazakkā* — очистился от многобожия».

Ал-Хасан говорил: «*tazakkā* — если дела его были чистыми».

Катада говорил: «*tazakkā* — поступал благочестиво».

‘Икрима говорил: «*tazakkā* — очистился тот, кто произнес: “Нет Бога кроме Аллаха”».

- Иные же говорили, что смысл таков: преуспел тот, кто давал закат со своего имущества.

Так, Абу-л-Ахвас говорил: «*tazakkā* — кто может дать, тот дает, а потом пусть встает и молится».

Еще Абу-л-Ахвас говорил: «Если к кому-то из вас пришел проситель, а вы собирались молиться, то перед молитвой дайте ему пожертвование (*zakāt*). Ведь Аллах сказал (87:14-15). Так что кто может перед молитвой дать закат, пусть так и делает».

Катада по поводу (87:14) говорил: «Человек пожертвовал из своего имущества и тем ублажил Господа».

- Иные же говорили, что имеется в виду пожертвование на разговение (*zakāt al-fiṭr*).

Так, Абу Халда рассказывал: Зашел я к Абу-л-‘Алийи, а он мне сказал: «Если собираешься завтра на праздник, заходи ко мне». Я зашел к нему, а он говорит: «Ты что-нибудь ел?»

Я говорю: «Да».

— «А воды уже напился?»

— «Да».

— «Скажи мне, а что ты сделал со своим закатом?»

— «Я отдал его».

Он сказал: «Я этого от тебя и хотел», а потом прочел (87:14-15). И добавил: «Мединцы считают, что нет лучше пожертвования (*ṣadaqa*), чем это или же дать напиться».

2) *«И поминал имя Господа своего»*.

Толкователи расходились в толковании того, что значит *«поминал»*.

- Одни говорили, что смысл этого: признал единство (*waḥḥada*) Аллаха. Так утверждал, например, Ибн ‘Аббас.

- Иные говорили, что смысл этого: поминал Аллаха, взывал к Нему и стремился к Нему.

Правильно же утверждать, что это значит: поминал Аллаха, признавал Его единство, взывал к Нему (*da'ā-hu*) и стремился к Нему, ибо все это относится к поминанию Аллаха, а сам Всевышний не уточнил, что именно имеется в виду.

3) *«и молился»*.

Толкователи расходились в толковании этого.

- Одни говорили, что это значит: совершал пять молитв. Так утверждал Ибн 'Аббас[56].
- Иные же говорили, что имеется в виду праздничная молитва в день разговения.
- Иные говорили, имеется в виду взывание к Аллаху, что *ṣalāt* «молитва» здесь в смысле *du'ā'* «моление, мольба, взывание»[57].

Правильная же точка зрения, что имеются в виду молитвы, в которых Аллах поминается с хвалой, прославлением и мольбами.

Ибн Касир: *tazakkā* — очистил себя от дурных черт характера и последовал по пути, который Аллах указал Своему посланнику.

«Молился» — совершал положенные молитвы в свое время, стремясь заслужить благосклонность Аллаха, повинуясь Его повелению и исполняя Его закон.

[Затем Ибн Касир приводит толкование Пророка к этим двум айатам (см. выше)]

---

[56] Можно предположить, что Табари не знает предания от Пророка с толкованием этих айатов, которое приводят Ибн Касир и Суйути в «Совершенстве», иначе он обязательно бы упомянул его. Поэтому точка зрения, что имеются в виду пять обязательных молитв, не стала для него главной.

[57] Данное толкование исходит из того, что контекст этот ранний мекканский, а ритуал обязательной пятикратной молитвы утвердился только в Медине.

Ибн ʻАббас тоже считал, что имеются в виду пять молитв, и это же толкование избрал Ибн Джарир[58].

[Далее Ибн Касир приводит со ссылкой на Ибн Джарира предание от Абу Халды про Абу-л-ʻАлийю]

Я же говорю: Передавали также, что повелитель правоверных ʻУмар ибн ʻАбд ал-ʻАзиз повелел людям давать пожертвование разговения (*ṣadaqat al-fiṭr*), ссылаясь на эти два айата.

Абу-л-Ахвас говорил: «Если придет к вам проситель, дайте ему тут же перед молитвой его закат, ведь Аллах сказал: (87:14-15)».

Катада говорил в связи с этими айатами: «Кто пожертвовал от своего имущества, тот заслужил благосклонность Аллаха».

Замахшари: *tazakkā* — очистился (*taṭahhara*) от многобожия и ослушания или очистился для молитвы.

Либо же это значит: усердствовал в делах благочестия; в этом случае глагол *tazakkā* лексически связан с *zakā*, или *namā* «рост, увеличение»[59], или же он образован от слова «закат» (*zakāt*) подобно тому, как глагол *taṣaddaqa* образован от *ṣadaqa* «пожертвование, милостыня»[60];

«молился» — совершал пять молитв.

Тогда эти слова подобны выражению «и выстаивал молитву и давал закат»[61].

От Ибн Масʻуда передают: «Аллах смилостивится над тем, кто давал милостыню (*taṣaddaqa*) и молился».

От ʻАли передают, что имеется в виду пожертвование разговения (*ṣadaqat al-fiṭr*). Он же добавлял: «Не имеет значения, что в моей

---

58 Можно заметить, что формулировка Табари — менее определенная, чем утверждает Ибн Касир. Табари говорит о молитвах (*ṣalawāt*), не упоминая их числа, хотя выбор термина соответствует мнению Ибн Касира.

59 Замахшари хочет сказать, что при такой интерпретации глагол *tazakkā* имеет значение не «очиститься», а «усердствовать».

60 Из объяснения Замахшари ясно, что дела благочестия (*taqwā*) — это прежде всего милостыня.

61 Формула эта очень частотна в Коране и выражает в самом сжатом виде суть Закона — обязанности по отношению к Богу и обязанности по отношению к людям. Встречается она почти исключительно в мединских сурах (2:43; 2:82; 2:110; 2:177; 2:277; 4:77; 9:5; 9:11; 9:18; 22:78; 24:56; 33:33), но есть и немногие мекканские контексты (58:13; 73:20).

книге упомянуто только оно в словах (87:14), то есть: дал пожертвование разговения и отправился к месту молитвы (*muṣallā*)[62], где совершил праздничную молитву и помянул имя Господа своего и произнес *такбир*, предшествующий молитве (*takbīrat al-iftitāḥ*)».

На этот стих ссылаются:

- в доказательство обязательности *takbīrat al-iftitāḥ*;
- в доказательство того, что формула «Аллах велик» не входит в молитву, а предваряет ее, ибо в айате молитва упомянута после поминания как однородный член с ним;
- и в доказательство того, что начинать молитву можно поминанием любого из имен Всевышнего[63].

От Ибн ʻАббаса передают: «Человек вспоминает о мире ином и о том, как предстанет пред своим Господом и молится Ему».

От ад-Даххака передают: «Человек поминает имя Господа по дороге к месту моления (*muṣallā*), а потом совершает праздничную молитву».

Ибн ал-ʻАраби:

1) «*Преуспел тот, кто очистился*».

Абу-л-ʻАлийа говорил, что это ниспослано о пожертвовании разговения (*ṣadaqat al-fiṭr*): человек дает очищение (*yuzakkī*), а потом молится.

ʻИкрима рассказывал: «Некий человек говорил: “Я отдаю закат перед молитвой”, а Суфйан на это ответил: “Сказал же Аллах (87:14-15)”».

Суфйан передавал от Джаʻфара ибн Буркана: «Мне написал письмо ʻУмар ибн ʻАбд ал-ʻАзиз, в котором сказал: “Это сотрясе-

---

[62] Это слово употреблено в Коране один раз — (2:125): «*...и возьмите себе место Ибрахима местом моления (muṣallā)...*» В данном случае оно, скорее всего, употреблено в обобщающем смысле как обозначение места коллективной молитвы, то есть мечети.

[63] Вывод делается на основании того, что употреблено слово общего значения — «поминать» — и не сказано конкретно: «произносить *такбир*».

ние — наказание, ниспосланное Аллахом на рабов Его". Я тогда написал жителям стольных городов собраться в такой-то день такого-то месяца, и кто сможет дать пожертвование, пусть так и сделает, ведь Аллах сказал (87:14-15).

'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз читал проповедь с минбара и сказал: "Давайте пожертвование разговения (*ṣadaqat al-fiṭr*) перед молитвой. Ведь Аллах сказал (87:14-15)".

Посланник Аллаха тоже повелевал это и на том же основании.

Слова же 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза "Это сотрясение — наказание, ниспосланное Аллахом на рабов Его" относятся к землетрясению[64]».

2) «*И поминал имя Господа своего и молился*».

Первое: Мы разъясняли, что подлинное поминание — в сердце, поскольку забывают именно сердцем, а забывание — противоположность поминанию. Противоположности же должны быть в одном и том же месте. В этом же айате речь идет конкретно о намерении (*niyya*) во время молитвы, что Он повелел в самом общем смысле в словах (98:5): «*...Им было велено только поклоняться Аллаху, очищая пред Ним веру...*», а также в словах Пророка: «Дела — по намерениям. Молитва же — мать дел и голова поклонения». Намерение в молитве сосредоточено в *takbīrat al-iḥrām* «*такбир* освящения», ибо лучше всего, чтобы намерение было в самом действии, а не перед ним. Лишь в отношении поста разрешается, чтобы намерение предшествовало действию, ибо трудно совместить с ним намерение в самом начале зари. Остальные же формы поклонения следуют общему правилу.

Некий человек, не постигший истину, полагал, что намерение может предшествовать молитве на том основании, что, как утверждали наши ученые, допустимо, чтобы намерение предшествовало омовению для того, кто идет к реке омыться. Он говорил: «То же и с молитвой». Об этом человеке слова Всевышнего (67:22): «*Тот ли, кто идет, опрокидываясь на свое лицо...*» Ведь общее мнение сходится на том, что молитва — это корень (*aṣl*) требования обя-

---

[64] По контексту понятно, что люди собирали пожертвования, чтобы предотвратить землетрясение.

зательности намерения, а омовение — ответвление (*far'*), где возможны разночтения. Как же можно мерить то, о чем все согласны, по тому, о чем есть разногласия, и возводить корень к ответвлению?

Второе: Могут сказать, что речь идет о втором поминании — языком, сообщающем о поминании в сердце и выражающем его, и что оно обязательно перед молитвой по согласию имамов всех школ. Однако они разошлись в том, что конкретно имеется в виду.

Одни говорили, что это любое поминание, даже если говорится *subḥan allāh* вместо *Allāhu akbar* или даже если сказано вообще *бузург худай*[65] вместо *Allāhu akbar*. Так говорил Абу Ханифа.

Абу Йусуф говорил, что положено троекратное произнесение *Allāhu akbar*.

Шафи'и говорил о двукратном произнесении.

Малик говорил только об однократном произнесении.

Абу Ханифа допускал поминание на другом языке (*'ujmiyya*)[66], ссылаясь на слова Его (87:18-19): *«Это — в первых свитках, свитках Ибрахима и Мусы»*, которые следуют сразу за этими.

Ханафиты говорят, что слова (87:15) имеют общий смысл и относятся к любому поминанию, а слова Пророка о произнесении *Allāhu akbar* — это разъяснение по поводу частного аспекта этого общего смысла, и выбор остается за молящимся. Обязательно лишь то, что абсолютно однозначно. Это очень сильный довод ханафитов. Мы лишь напомним, что Пророк сказал: «Молитесь так, как вы видите меня молящимся». Он же произносил *Allāhu akbar*, не прибегая к другим формулам поминания».

Фрагмент 4 (16-17): Мир иной выше этого мира

16. *Нет, вы предпочитаете жизнь здешнюю,* بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (١٦)

---

[65] Это персидское выражение, эквивалентное «*Аллах акбар*».

[66] Возможно, речь идет конкретно о персидском языке, см. ниже комментарий Ибн 'Араби к (87:18-19).

17. А жизнь будущая лучше и длительней. وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (١٧)

Джалалайн: *tu'thirūna* — предпочитаете, то есть одну ставите выше другой;

«жизнь будущая» — та, где есть рай.

Табари: Всевышний говорит людям: Нет, вы, люди, предпочитаете прелести здешней жизни иной, но она лучше для вас и длится дольше, ибо эта жизнь преходяща, а будущая жизнь вечна, она не проходит и не кончается. Это же говорили и толкователи.

Так, Катада говорил: «Люди выбирают преходящую жизнь, кроме тех, кого охранил (*'aṣama*) Аллах».

'Арфаджа ас-Сакафи рассказывал: «Я попросил Ибн Мас'уда прочесть "*Хвали же имя Господа твоего Высочайшего*". Когда он дошел до слов "*Нет, вы предпочитаете жизнь здешнюю*", то остановился, повернулся к своим ученикам и сказал: "Мы предпочли этот мир миру иному". Никто не вымолвил ни слова. Он продолжал: "Мы предпочли эту жизнь потому, что видели ее прелести, женщин, лакомства, напитки, а жизнь будущая от нас скрыта. Вот мы и выбрали преходящее, забыв о вечном"».

Чтецы по-разному читали этот айат. Сообщество чтецов стольных городов читало *tu'thirūna* «**вы** предпочитаете», и лишь Абу 'Амр читал *yu'thirūna* «**они** предпочитают» и говорил, что имеются в виду несчастные люди (*ashqiyā'*)[67].

Однако выбор должен быть в пользу первого чтения, ибо оно подтверждено согласным мнением чтецов.

Передавали еще, что Убайй читал *bal* ***antum*** *tu'thirūna*[68], что является еще одним подтверждением правильности первого чтения.

Ибн Касир: Вы предпочитаете эту жизнь миру иному, променяв его, хоть он и несет вам пользу и здесь и там.

---

[67] Это чтение отсылает нас к айату (87:11).

[68] В это чтение вставлено перед личной формой глагола дополнительное отдельное местоимение «вы», что на переводе практически не отражается.

«А жизнь иная лучше и длительней» — то есть награда Аллаха в обители вечности лучше и длительней прелестей этой жизни. Этот мир — низок и преходящ, тот мир — возвышен и вечен. Как же человек, наделенный разумом, может предпочесть преходящее вечному, заботиться о том, что вскоре кончится, и забыть об обители вечного пребывания?

Имам Ахмад передавал от ‘Аиши: Посланник Аллаха говорил: «Этот мир — дом для того, у кого нет иного дома, имущество того, у кого нет иного припаса. К нему тянутся те, у кого разума нет».

Ибн Джарир передавал от ‘Арджафы ас-Сакафи: Ибн Мас‘уд читал нам эту суру, а когда дошел до 87:16, остановился и сказал: «Мы предпочли этот мир миру иному». Никто не вымолвил ни слова. Он продолжал: «Мы предпочли эту жизнь потому, что видели ее прелести, женщин, лакомства, напитки, а жизнь будущая от нас скрыта. Вот мы и выбрали преходящее, забыв о вечном».

Это высказывание Ибн Мас‘уда объясняется либо как проявление его скромности и самоумаления[69], либо как относящееся ко всему роду человеческому, как он есть, а Аллах знает лучше.

Имам Ахмад передавал от Абу Мусы ал-Аш‘ари: Посланник Аллаха говорил: «Кто любит эту жизнь, тот наносит ущерб будущей жизни, а кто любит иную жизнь, вредит этой жизни. Выбирайте то, что вечно, а не то, что преходяще».

Замахшари: *«Нет, вы предпочитаете (tu’thirūna) жизнь здешнюю»* — и не делаете того, что принесло бы вам пользу.

Читают еще *yu’thirūna* «**они** предпочитают». Однако первый вариант подкрепляет чтение Ибн Мас‘уда: *bal* ***antum*** *tu’thirūna*[70];

«лучше и длительней» — достойнее сама по себе, благополучнее и продолжительней.

‘Умар однажды сказал: «Эта жизнь по сравнению с жизнью будущей не длиннее заячьего хвоста».

---

[69] Имеется в виду употребление местоимения «мы» в словах Ибн Мас‘уда.

[70] Табари возводит это чтение к Убаййу, см. выше.

Фрагмент 5 (18-19): Отсылка к свиткам Ибрахима и Мусы

18. Это — в первых свитках,	إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ (١٨)
19. Свитках Ибрахима и Мусы.	صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ (١٩)

Суйути в «Совершенстве» приводит следующий хадис как толкование Пророка на эти айаты:

Ал-Баззар передавал от Ибн ‘Аббаса: Когда было ниспослано «*это — в первых свитках*», Пророк сказал: «Было это (вар. Все это) в свитках Ибрахима и Мусы»[71].

Из данной версии хадиса следует, что два айата этого фрагмента были ниспосланы отдельно друг от друга, однако Ибн Касир в своем тафсире приводит этот хадис в другой версии, но с тем же иснадом: «Когда было ниспослано “это — в первых свитках, свитках Ибрахима и Мусы”, Пророк сказал: “Было это (вар. Было все это) в свитках Ибрахима и Мусы”». В этой версии слова Пророка повторяют слова откровения, а не упреждают их.

Ибн Касир приводит еще одно предание: Наса’и передавал от Ибн ‘Аббаса: Когда было ниспослано «*Хвали*», посланник Аллаха сказал: «Все это есть в свитках Ибрахима и Мусы»[72].

Когда же было ниспослано «*и Ибрахима, который был верен*» (53:37), Пророк сказал: «Верен в том, что: «что не понесет носящая ношу другой» (53:38)[73].

Имеется в виду, что данный айат (87:18-19) подобен словам Его в суре «Звезда» (53:36-42 и далее до конца их)[74].

---

[71] Подразумевается, что сказанное Пророком позже пришло как откровение.

[72] В данной версии слова Пророка эксплицитно охватывают собой всю суру 87.

[73] Это выражение встречается в Коране еще четыре раза (6:164; 17:15; 35:18; 39:7).

[74] Имеется в виду, что общее в том, что в обоих случаях одна часть текста суры является высказыванием о другой части, в суре 87 — о том, что предшествует этим словам, а в суре 53 — о том, что следует далее.

В толковании этого фрагмента главный вопрос состоит в том, что именно из Корана содержится в свитках Ибрахима и Мусы. Хотя существовали мнения, что это весь Коран или весь закон в нем, но основной версией стало то, что речь идет именно о данной суре. Вторым вопросом является, что именно содержится в этих первых свитках — буква коранического текста (комментаторы говорят — айаты) или смысл (комментаторы употребляют слова qiṣṣa «рассказ, повествование», *maḍmūn* «содержание», *maʻnā* «смысл»). Комментаторы останавливают выбор на втором толковании.

Джалалайн: *hādhā «это»* — то, что преуспеет тот, кто очистился, и то, что иная жизнь — лучше;

«в первых свитках» — то есть ниспосланных до Корана;

«свитках Ибрахима и Мусы» — это десять свитков Ибрахима и Тора Мусы.

Табари: *hādhā «это»* — толкователи расходились во мнениях относительно того, что имеется в виду под *«этим»*.

- Одни говорили, что это указание на айаты суры *«Хвали же имя Господа твоего Высочайшего»*. Так говорил ʻИкрима.
- Иные говорили: это — то, о чем повествуется (*qiṣṣa*) в этой суре. Так говорили Абу-л-ʻАлийа и Катада.
- Иные говорили, что имеется в виду, что утверждение «жизнь будущая лучше и длительней» есть в первых свитках.

Так, Катада говорил: «Как вы знаете, я изучил писания Аллаха. Так вот, жизнь будущая лучше и длительней».

Ибн Зайд говорил: «В писаниях, которые Аллах ниспослал Ибрахиму и Мусе, сказано, что жизнь будущая лучше и длительней».

По моему мнению, более правильным является мнение, что слова (87:14-17) есть в первых свитках, свитках Ибрахима, друга Милосердного, и Мусы ибн ʻИмрана.

Я считаю это мнение самым правильным, ибо эти слова стоят непосредственно перед утверждением в (87:18-19), а указательное местоимение (*«это»*) обычно относится к тому, что рядом;

ṣuḥuf (мн. ч. от *ṣāḥīfa*) — это писания (*kutub*) Ибрахима и Мусы.

Катада передавал от Абу Халды: «Свитки Ибрахима были ниспосланы в первую ночь Рамадана, а Тора — по прошествии шести ночей Рамадана, Псалмы — по прошествии двенадцати ночей, Евангелие — по прошествии восемнадцати ночей, Различение (*furqān*) — по прошествии двадцати четырех ночей».

Конец толкования суры *«Хвали же имя Господа твоего Высочайшего»*.

Ибн Касир: [Начинает с того, что приводит предания, которые мы привели выше]

‘Икрима, которого цитирует Ибн Джарир, говорит по поводу (87:18-19): «Эти слова — указание на айаты суры *«Хвали же имя Господа твоего высочайшего»*.

Абу-л-‘Алийа говорил: «То, о чем повествуется (*qiṣṣa*) в этой суре, — в первых свитках».

Ибн Джарир избрал толкование, что эти слова относятся к айатам 87:14-17. Потом он сказал: «“*Это*” относится к содержанию (*maḍmūn*) этих слов».

Его решение — сильное, выбор — хороший. То же передавали от Катады и Ибн Зайда, а Аллах знает лучше.

Конец толкования суры *«Хвали»*, а Аллаху — хвала и слава.

Замахшари: *hādhā* *«это»* — отсылка к словам (87:14-17), а именно смысл этих слов есть в этих свитках.

Говорили, что *«это»* относится ко всему содержанию суры.

От Абу Зарра передают, что он спросил посланника Аллаха: «А сколько всего писаний ниспослал Аллах?» Тот ответил: «Сто четыре книги (*kitāb*). Адаму — десять свитков (*ṣuḥuf*). Шису — 50 свитков. Ухнуху (= Ханоху, Еноху), то есть Идрису — тридцать свитков. Ибрахиму — десять свитков (*ṣaḥa’if*), а затем Тора, Евангелие, Псалмы, Различение (*furqān*)».

Говорят, что в свитках Ибрахима было сказано: «Разумный должен беречь свой язык, знать свое время, принимать свой удел».

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Высочайший”, тому Аллах даст десять добрых дел (*ḥasanāt*) за каждый

харф в ней, который Аллах ниспосылал Ибрахиму, Мусе и Мухаммаду».

Когда он читал ее, то говорил «Хвала (*subḥān*) Господу моему Высочайшему».

'Али и Ибн 'Аббас тоже говорили это, и посланнику Аллаха это нравилось.

Он говорил, что первым сказал «Хвала (*subḥān*) Господу моему Высочайшему» Микаил[75].

Ибн 'Араби: Первое — есть три мнения, что имеется в виду под «*это*»:

1) Коран;
2) Рассказанное (*qiṣṣa*) в этой суре;
3) Установления (*aḥkām*) Корана.

Самое слабое из этих мнений, что имеется в виду весь Коран.

Что касается мнения о заповедях Корана, то если подразумевается большинство установлений закона, то мы уже высказались по этому поводу в связи с айатом (42:13): «*Он узаконил для вас в религии то, что завещал Нуху и открыли Мы тебе...*»[76]

Что касается мнения о рассказанном в этой суре, то это самое правильное мнение, а Аллах знает лучше.

Второе — Абу Ханифа и его последователи ссылались на этот айат, признавая допустимость чтения на персидском языке (*'ujmiyya*) во время молитвы. Они говорили: «Аллах сообщил, что Он ниспослал Свое писание и Свой Коран в свитках Ибрахима и Мусы на еврейском, а это значит, что можно читать и на других языках, кроме арабского».

Ибн 'Араби с этим не согласен и приводит два возражения:

1) Аллах посылал посланников и ниспосылал им писания, и каждому посланнику Он давал писание на языке его народа, ср. (14:4), для того чтобы им легче было его понять и соблюдать дан-

---

75 Имеется в виду ангел Микаил.

76 Комментарий к этой суре мы планируем издать в ближайшее время.

ный в нем закон. У каждого писания на своем языке есть собственное имя: у Мусы — Тора, у ‘Исы — Евангелие, у Мухаммада на его языке — Коран. Нам было сказано: «Читайте Коран», то есть поклоняйтесь Аллаху по тому, что названо Кораном.

2) Если то, что было в свитках Ибрахима и Мусы, изложено по-еврейски, то отсюда следует, что можно читать Коран и по-персидски (*fārisiyya*)? Нам отвечают: «Это допустимо на основании аналогии (*qiyās*)», но мы считаем, что *qiyās* здесь неприменим.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

СЛОВА, КОТОРЫЕ ВСТРЕЧАЮТСЯ В КОРАНЕ ОДИН РАЗ[1]

Сура 78.

1. *ma'āsh* (مَعَاش) «время жизни»[2], см. (78:11);
2. *wahhāj* (وَهَّاج) «пылающий», см. (78:13);
3. *mu'ṣirāt* (مُعْصِرَات) «сочащиеся», см. (78:14);
4. *thajjāj* (ثَجَّاج) «изливающийся», см. (78:14);
5. *alfāf* (أَلْفَاف) «густые», см. (78:16);
6. *aḥqāb* (أَحْقَاب) «века», см. (78:23);
7. *kidhdhāb* (كِذَّاب) «(полная) ложь», см. (78:28, 35);
8. *kawā'ib* (كَوَاعِب) «полногрудые», см. (78:33);
9. *dihaq* (دِهَاق) «полный», см. (78:34).

Сура 79.

1. *nāshiṭāt, nashṭan* (نَاشِطَات — نَشْطًا) «извлекающие — осторожно (*букв.* извлечением)», см. (79:2);

---

[1] В список включены слова, которые уникальны в том смысле, что они сами больше не встречаются в Коране, а однокоренные слова чаще всего отсутствуют в кораническом тексте, или же их значение не вполне укладывается в общую семантику корня. Обращает на себя внимание тот факт, что подавляющее большинство редких слов стоят в рифме, то есть в наиболее заметной для слушателя позиции. В этот список входит также несколько слов, которые повторяются в тексте дважды, но в пределах одной суры, либо два однокоренных слова, встречающиеся только в одном айате и образующие тесную синтаксическую и смысловую конструкцию.

[2] Все слова, включенные в данный список, как правило, трудны для понимания и имеют несколько самых разных, подчас взаимоисключающих толкований. Спектр этих толкований дается при разборе суры, здесь же мы приводим то понимание, которое было выбрано для русского перевода текста, включенного в комментарий.

2. *wājifa* (وَاجِفَة) «трепещущие», см. (79:8);
3. *ḥāfira* (حَافِرَة) «старая дорожка, прорытый след», см. (79:10);
4. *nakhira* (نَخِرَة) «истлевшие», см. (79:11);
5. *sāhira* (سَاهِرَة) «поверхность земли», см. (79:14);
6. *aghṭasha* (أغْطَشَ) «омрачил», см. (79:29);
7. *daḥā* (دَحَا) «распростер», см. (79:30);
8. *ṭa'āmma* (طَامَّة) «светопреставление», см. (79:34).

Сура 80.

1. *safara* (سَفَرَة) «писцы», см. (80:15);
2. *qaḍb* (قَضْب) «кормовые травы», см. (80:28);
3. *ghulban* (غُلْبً) «разросшиеся, густые», см. (80:30);
4. *abb* (أبّ) «травы», см. (80:31);
5. *ṣa'ākhkha* (صَاخَّة) «оглушительное», см. (80:33);
6. *ghabara* (غَبَرَة) «пыль», см. (80:40).

Сура 81.

1. *'ishār* (عِشَار) «стельные верблюдицы», см. (81:4);
2. *maw'ūda* (مَوْؤُودَة) «зарытая живьем», см. (81:8);
3. *kushiṭat* (كُشِطَتْ) «сдернуто», см. (81:11);
4. *kunnas* (كُنَّس) «прячущиеся», см. (81:16);
5. *'as'asa* (عَسْعَسَ) «наступает», см. (81:17);
6. *ḍanīn* (ضَنِين) «скупится», см. (81:24).

Сура 82.

1. *infaṭara* (انفَطَرَ) «разломается», см. (82:1);
2. *intathara* (انتَثَرَ) «осыплются», см. (82:2);
3. *bu'thira* (بُعْثِرَ) «будут перевернуты», см. (82:4);
4. *rakkaba* (رَكَّبَ) «сложил», см. (82:8).

Сура 83.

1. *sijjīn* (سِجِّين) «*сиджжин*», см. (83:7, 8);
2. *marqūm* (مَّرْقُوم) «начертанный», см. (83:9, 20);
3. *rāna* (رَانَ) «покрыло ржавчиной», см. (83:14);
4. *'illiyyūn* (عِلِّيُّون) «*'иллийун*», см. (83:18, 19);

5. *raḥiq* (رَحِيق) «вино», см. (83:25);
6. *tasnīm* (تَسْنِيم) «тасним», см. (83:27).

Сура 84.

1. *kādiḥ, kadḥ* (كَدْح — كَادِحٌ) «трудишься — труды», см. (84:6);
2. *yaḥura* (يَحُور) «вернется обратно», см. (84:14);
3. *shafaq* (شَفَق) «вечерняя заря», см. (84:16);
4. *wasaqa* (وَسَق) «собирает», см. (84:17);
5. *ittasaqa* (اتَّسَق) «полнеет, собирается», см. (84:18);
6. *ṭabaq* (طَبَق) «слой», см. (84:19) — дважды.

Сура 85.

1. *ukhdūd* (أُخْدُود) «ров», см. (85:4);
2. *lawḥ* (لَوْح) «скрижаль», см. (85:22).

Сура 86.

1. *ṭāriq* (طَّارِق) «ночной путник», см. (86:1 и 2);
2. *ṣulb* (صُلْب) «хребет», см. (86:7);
3. *tarāʾib* (تَّرَائِب) «грудные кости», см. (86:7);
4. *ṣadʿ* (صَدْع) «трещины», см. (86:12);
5. *hazl* (هَزْل) «шутка», см. (86:14);
6. *ruwaydan* (رُوَيْدًا) «немного», см. (86:17).

Сура 87.

1. *aḥwā* (أَحْوَى) «темный», см. (87:5).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

РАННИЕ КОММЕНТАТОРЫ И УЧЕНЫЕ, НАИБОЛЕЕ ЧАСТО УПОМИНАЕМЫЕ В КОММЕНТАРИЯХ

1. **'Абд ал-Малик ибн Марван** (685—705), омейядский халиф, подавивший восстание Ибн аз-Зубайра, много сделавший для унификации текста Корана и укрепления позиций арабского языка в Халифате.
2. **'Абд ар-Раззак ибн Хаммам ал-Химйари**, известный также как **Абу Бакр ас-Сан'ани** (744—827), знаменитый йеменский хадисовед и крановед из Саны. Его тафсир сохранился и опубликован (Т. 1—4. Эр-Рияд, 1989).
3. **'Абдаллах ибн 'Амр ибн ал-'Ас** (616—684), сподвижник, сын знаменитого 'Амра ибн ал-'Аса, известного передатчика хадисов, от которого передавали около 700 хадисов.
4. **'Абдаллах ибн 'Умар** (613—692), сын 'Умара ибн ал-Хаттаба, знаменитый передатчик хадисов.
5. **'Абдаллах ибн Аби Нуджайх ал-Макки** (ум. 728), комментатор Корана, му'тазилит, сын Абу Нуджайха, передатчика хадисов от Муджахида.
6. **'Абдаллах ибн аз-Зубайр** (622—692), знатный курайшит, сподвижник, первый мусульманин, рожденный в Медине после хиджры. Участвовал в составлении канонического свода Корана в составе комиссии, которую возглавлял Зайд ибн Сабит. Один из самых блестящих ораторов своего времени. Возглавил восстание против Омейядов и после смерти халифа Йазида ибн Му'авии (680—683) был провозглашен халифом в Медине, где и правил в течение десяти лет, пока не потерпел поражение.
7. **'Абдаллах ибн Бурайда, Абу Сахл**, известный как **Ибн ал-Хусайб** (635—733), судья и хадисовед из Басры, занимал пост кади в Мерве.

8. **‘Ади ибн ‘Ади** (ум. 738), законовед, хадисовед.
9. **‘Аиша бинт Аби Бакр**, «Мать правоверных» (613–678), жена Пророка ислама, одна из самых ученых женщин в истории раннего ислама. От нее передают 2210 хадисов.
10. **Аййуб ибн Аби Тамима ас-Сахтийани** (685–747), последователь, известный передатчик хадисов из Басры. Через него передают около 800 хадисов.
11. **‘Али ибн Аби Талиб** (600–661), двоюродный брат и зять Пророка ислама, четвертый праведный халиф (656–661).
12. **‘Али ибн Аби Талха** (ум. 761), хадисовед и комментатор Корана, ученик Ибн ‘Аббаса, вырос и получил образование в Медине, потом переехал в Хомс в Сирии, где и провел большую часть жизни.
13. **‘Али ибн ал-Хусайн ибн ‘Али ибн Аби Талиб, Зайн ал-‘Абидин** (658–712), внук халифа ‘Али, четвертый из двенадцати шиитских имамов.
14. **‘Алкама ибн Кайс ан-Нах‘и, Абу Шибл** (ум. 681), последователь, куфийский передатчик хадисов, сторонник ‘Али.
15. **Ал-А‘маш**[1] **— Абу Мухаммад Сулайман ибн Махран ал-А‘маш** (681–765), последователь, куфийский чтец Корана, хадисовед, katoлoвед и законовед. От него передают около 1300 хадисов.
16. **‘Аммар ибн ‘Абд ал-Малик**, малоизвестный передатчик хадисов. Многие авторитеты, в том числе Ибн Хаджар, считали его ненадежным.
17. **‘Амр ибн Маймун, Абу ‘Абдаллах** (ум. ок. 695), передатчик хадисов из Куфы.
18. **‘Амр ибн Шурахбил, Абу Майсара** (ум. 686), куфийский чтец Корана и передатчик хадисов.
19. **‘Асим ибн Аби-н-Нуджуд, Абу Бакр** (ум. 745), последователь, куфийский чтец Корана, один из семи канонических чтецов, чтение которого в изводе его ученика Хафса легло в основу стандартного каирского издания печатного Корана.
20. **Анас ибн Малик** (612–712), сподвижник из ансаров, слуга Мухаммада, жил сначала в Дамаске, потом в Басре. От него передают 2286 хадисов.

---

[1] При определении алфавитного порядка имен артикль «Ал-», начинающий имя, не учитывался.

21. **‘Ата’ ибн Аби Рабах** (647—732), последователь, известный законовед и хадисовед из Мекки.
22. **‘Ата’ ибн Йасар** (ум. ок. 722), хадисовед и чтец Корана.
23. **‘Атиййа ибн Са‘д ал-‘Ауфи** (ум. 729), передатчик хадисов из Куфы, шиит, участвовал в восстании Ибн ал-Аш‘аса.
24. **Ахмад ибн Ханбал** (780—855), основатель ханбалитского толка мусульманского закона, автор известного свода хадисов под названием «Муснад».
25. **Ашхаб ибн ‘Абд ал-‘Азиз ибн Давуд ал-Кайси, Абу ‘Амр**, известный как **Ашхаб ал-Кайси** (762—819), известный египетский хадисовед, ученик Малика ибн Анаса.
26. **Абу ‘Абдаллах ‘Абд ал-Мун‘им ибн Мухаммад ибн ал-Гарас (Гарс) = Ибн ал-Фарас** (1130—1203), законовед, милиционер коранoвед и судья из Гранады.
27. **Абу ‘Абдаллах ан-Ну‘ман ибн Башир ал-Хазраджи** (623—684), сподвижник из ансаров. От него передают 124 хадиса.
28. **Абу ‘Амр ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Амр ал-‘Авза‘и** (707—774), известный сирийский законовед, автор трудов по аскетике.
29. **Абу ‘Амр ибн ал-‘Ала’, Заббан ибн ‘Аммар** (690—771), известный филолог и языковед, знаток древней поэзии, один из семи канонических чтецов Корана, учитель Сибавайхи и ал-Халила ибн Ахмада.
30. **Абу ‘Иса ал-‘Аввам ибн Хаушаб ар-Раба‘и ал-Васити** (ум. ок. 765), передатчик хадисов. Его дед был начальником полиции при ‘Али.
31. **Абу Давуд ас-Сиджистани, Сулайман ибн ал-Аш‘ас** (817—889), известный хадисовед, автор «Сунан» — одного из шести канонических сводов хадисов.
32. **Абу Джа‘фар ал-Бакир, Мухаммад ибн ‘Али ибн ал-Хусайн** (676—732), пятый шиитский имам, знаток хадисов и Корана, считается основоположником шиитской экзегетической традиции.
33. **Абу Зарр ал-Гифари, Джундуб ибн Джунада** (ум. 652), сподвижник, ислам принял очень рано, считается пятым мусульманином по времени обращения, жил в Сирии, подвергался преследованиям за призывы к богатым раздать свое имущество бедным, чтобы все были равны. От него передают 281 хадис.
34. **Абу Йа‘ла — Шаддад ибн Аус ал-Хазраджи** (ум. 677), сподвижник из ансаров, наместник Хомса. От него передают 50 хадисов.

35. **Абу Йусуф Асбат ибн Наср ал-Хамдани ал-Куфи** (ум. 786), комментатор Корана и хадисовед. Его материалы использовали Бухари, Муслим и другие авторы канонических сводов хадисов, но Ахмад ибн Хандал воздерживался от этого.
36. **Абу Малик ал-Аш'ари, Ка'б ибн 'Асим** (ум. 639), сподвижник, жил в Египте.
37. **Абу Малик Газван ал-Гифари** — куфийский передатчик хадисов из числа последователей.
38. **Абу Муса ал-Аш'ари, 'Абдаллах ибн Кайс** (602—665), видный деятель раннего ислама, по некоторым сведениям, составивший свой свод Корана, имевший хождение в Басре до появления Османова кодекса. По происхождению из Йемена. Покоритель Исфахана и Ахваза. От него передают 335 хадисов.
39. **Абу Мути' Мухаммад ибн ал-Фадл ан-Насафи**, известный как Макхул (ум. 920), хадисовед и суфий.
40. **Абу Наср Исма'ил ал-Джаухари** (ум. ок. 1007), арабский лексикограф, автор знаменитого словаря «Тадж ал-луга ва-сихах ал-'арабиййа» (или просто «Сихах»).
41. **Абу Раджа' Мухаммад ибн Сайф ал-Басри** (ум. 748), басрийский хадисовед и корановед, передатчик от ал-Хасана ал-Басри.
42. **Абу Рафи' Ибрахим** (или: **Аслам**) (ум. ок. 660), вольноотпущенник Пророка ислама, из египетских коптов.
43. **Абу Са'ид ал-Худри, Са'д ибн Малик** (613—693), сподвижник из ансаров, хазраджит, был муфтием Медины. От него передают 1170 хадисов.
44. **Абу Салих — 'Абдаллах ибн Салих ал-Джухани** (755—838), египетский хадисовед, ученик ал-Лайса ибн Са'да, глава египетской школы хадисоведов после своего учителя.
45. **Абу Сулайман Йахйа ибн Йа'мур (вар. Йа'мар) ал-'Адвани** (ум. 746), последователь, законовед, хадисовед и филолог. Участвовал в реформе письменности и огласовании Корана.
46. **Абу 'Убайда, Ма'мар ибн ал-Мусанна** (728—824), крупный басрийский филолог и языковед, хадисовед и корановед, приближенный халифа Харуна ар-Рашида, по своим взглядам ибадит. Его часто называют также Ибн ал-Мусанна.
47. **Абу Умама, Судайй ибн 'Аджлан ал-Бахили** (ум. 700), сподвижник, сторонник 'Али, поселившийся в Сирии и переживший там всех

других сподвижников. Бухари и Муслим передают от него 250 хадисов.

48. **Абу Халда Халид ибн Динар** (первая половина VIII в.), чтец и комментатор Корана, передатчик хадисов, ученик Абу-л-ʻАлиййи.
49. **Абу Ханифа, ан-Нуʻман ибн Сабит** (699—767), иракский законовед, основатель ханафитского толка мусульманского права.
50. **Абу Хафс Мухаммад ибн ʻАбд ар-Рахман ибн Мухайсин ал-Макки** (ум. 741), преемник Ибн Касира в качестве главы мекканской школы чтения Корана. Позднее его чтение потеряло популярность из-за расхождений с канонизированным текстом Османова кодекса.
51. **Абу Хурайра ʻАбд ар-Рахман ибн Сахр** (602—679), сподвижник, ислам принял лишь на седьмом году хиджры, но, несмотря на это, стал крупнейшим передатчиком хадисов. Число дошедших через него хадисов превышает пять тысяч, а число его учеников достигает семисот. Большую часть жизни провел в Медине.
52. **Абу-д-Дардаʼ ʻУваймир ибн Малик ал-Хазраджи** (ум. 652), сподвижник из ансаров, участвовал в записи Корана. От него передают 179 хадисов.
53. **Абу-д-Духа Муслим ибн Субайх ал-Кураши** (ум. между 717 и 720), хадисовед, законовед и комментатор Корана из Куфы.
54. **Абу-з-Зинад** (или **Ибн Аби-з-Зинад**) — **Абу ʻАбд ар-Рахман ʻАбдаллах ибн Закван** (684—747), знаменитый мединский хадисовед, которого называли «Повелитель правоверных в хадисоведении», законовед и филолог.
55. **Абу-л-ʻАлийа Рафиʻ ибн Михран ар-Райахи** (ум. 709 или 712), басрийский чтец и комментатор Корана, ученик Ибн ʻАббаса, Зайда ибн Сабита, Убаййа ибн Каʻба, Ибн Масʻуда, учитель одного из семи канонических чтецов — Абу ʻАмра ибн ал-ʻАлаʼ. Участвовал в комиссии, созданной ал-Хаджжаджем в правление омейядского халифа ʻАбд ал-Малика (685—705) по выверке канонического текста Корана «до слова и харфа».
56. **Абу-л-Ахвас Саллам ибн Сулайм ал-Ханафм** (ум. 795), куфийский передатчик хадисов.
57. **Абу-л-Валид ʻУбада ибн ас-Самит ал-Ансари** (ум. 665), известный сподвижник из племени хазрадж, был участником соглашения в Акабе о переезде Пророка ислама в Медину, отличился в битве при

Бадре. Жил, умер и похоронен в Иерусалиме. От него передают около десяти хадисов.

58. **Абу-л-Хаджжадж Йусуф ибн ʻАбд ар-Рахман ал-Миззи** (1256–1341), сирийский хадисовед и языковед.
59. **Абу-л-Харис ал-Лайс ибн Саʻд** (713–791), крупнейший хадисовед и законовед Египта из поколения, предшествовавшего Шафиʻи.
60. **Ал-Баззар — Абу Бакр ал-Баззар, Ахмад ибн ʻАмр** (ум. 905), басрийский хадисовед, автор двух сводов хадисов, большого и малого.
61. **Багави — Абу Мухаммад ал-Хусайн ибн Масʻуд ибн Мухаммад ал-Багави**, известный также как Ибн ал-Фарра' (ум. 1122), шафиит, хадисовед, комментатор Корана. Самая знаменитая работа — книга «Масабих ас-Сунна».
62. **Ал-Бара' ибн ʻАзиб ал-Хазраджи** (ум. 690), полководец из сподвижников, участвовал в пятнадцати военных походах Пророка ислама, завоеватель Казвина и Занджана. Бухари и Муслим передают от него 305 хадисов.
63. **Бухари — Абу ʻАбдаллах Мухаммад ибн Исмаʻил ал-Бухари** (ум. 870), автор самого известного свода хадисов под названием «Сахих».
64. **Вахб ибн Мунаббих ас-Санʻани, Абу ʻАбдаллах** (654–723), историк, много черпавший из древних книг, знаток преданий о древних народах, в т. ч. «сказаний об израильтянах», автор «Кисас ал-анбийа'».
65. **Ад-Даххак ибн Музахим ал-Балхи ал-Хорасани, Абу-л-Касим** (ум. 723), вольноотпущенник и ученик Ибн ʻАббаса, передатчик хадисов и тафсира от своего учителя, жил и умер в Хорасане.
66. **Джабир ибн ʻАбдаллах ал-Хазраджи** (607–697), сподвижник из ансаров. От него передают 1540 хадисов.
67. **Джабир ибн Зайд ал-Азди, Абу-ш-Шаʻса'** (ум. 712), басрийский хадисовед, ученик Ибн ʻАббаса, от которого передавали Катада, Аййуб ас-Сахтийани и другие.
68. **Аз-Заджжадж, Абу Исхак Ибрахим ибн ас-Сари** (855–923), известный грамматист басрийской школы и корановед. Его сочинение «Смыслы Корана и его грамматический разбор» (Маʻани ал-Кур'ан ва-иʻрабух), представляющее собой грамматический комментарий к Корану, опубликовано (Т. 1–5. Бейрут, 1988).

69. **Зайд ибн Аслам** (ум. 753), мединский хадисовед, законовед и комментатор Корана, которого очень ценил омейядский халиф ʻУмар ибн ʻАбд ал-ʻАзиз (717–720).
70. **Ибн ʻАббас — ʻАбдаллах ибн ʻАббас** (619–686), двоюродный брат Мухаммада, прозванный *ḥabr al-umma* «книжник общины» и *tarjumān al-Qur'an* «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции и шейхом мекканской школы тафсира.
71. **Ибн ʻАсакир ад-Димашки, Абу-л-Касим ʻАли ибн ал-Хасан** (1105–1176), сирийский историк и хадисовед.
72. **Ибн Аби Зиʼб, Мухаммад ибн ʻАбд ар-Рахман** (700–775), мединский передатчик хадисов из последователей.
73. **Ибн Аби Марйам, Нух ибн Йазид** (ум. 789), законовед и хадисовед, кади Мерва. Разделял учение мурджиʻитов.
74. **Ибн Аби Мулайка, ʻАбдаллах ибн ʻУбайдаллах ат-Тайми** (ум. 735), мекканский законовед, судья и передатчик хадисов, примкнувший к «антихалифу» Ибн аз-Зубайру, который назначил его судьей в Таиф.
75. **Ибн Аби Хатим, ʻАбд ар-Рахман ибн Мухаммад ар-Рази** (854–938), хадисовед и комментатор из Рея. Его комментарий сохранился и частично опубликован (Медина — Эр-Рияд, 1408 г. х.).
76. **Ибн Аби-д-Дунйа, Абу Бакр ʻАбдаллах ибн Мухаммад** (823–894), багдадский хадисовед и проповедник, историк и литератор, бывший воспитателем нескольких аббасидских халифов.
77. **Ибн аз-Зубайр, Абу Джаʻфар Ахмад ибн Ибрахим ал-Гарнати** (1230–1308), андалусский хадисовед, законовед, кproperties-рановед, историк, языковед. Автор сочинения «Ал-Бурхан фи тартиб ас-сувар» (Доказательство о порядке сур) (Рабат, 1990), часто цитируемого нами.
78. **Ибн ал-Мунзир — Абу Бакр Мухаммад ибн Ибрахим** (856–931), хадисовед, законовед и комментатор Корана, хранитель святилища (харама) Мекки.
79. **Ибн Башшар — Абу Исхак Ибрахим ибн Башшар ар-Рамади** (ум. 839 или 842), хадисовед, ученик Суфйана ибн ʻУйайны. От него передавали хадисы Абу Давуд и Тирмизи.
80. **Ибн Вахб — Абу Мухаммад ʻАбдаллах ибн Вахб ал-Фихри** (743–813), египетский законовед и хадисовед, ученик Малика ибн

Анаса, автор двух сводов хадисов — «Муватта'» и «Джам'», из которых опубликован второй.

81. **Ибн Джурайдж — 'Абд ал-Малик ибн 'Абд ал-'Азиз ибн Джурайдж** (699—767), мекканский законовед и хадисовед, византиец по происхождению, деда которого звали Джурайдж (Георгий), одним из первых начал записывать хадисы.
82. **Ибн Зайд — Джабир ибн Зайд ал-Азди, Абу-ш-Ша'са'** (ум. 712), басрийский хадисовед, ученик Ибн 'Аббаса, от которого передавали Катада, Аййуб ас-Сахтийани и другие.
83. **Ибн Исхак — Мухаммад ибн Йасар ибн Исхак ал-Мутталиби** (ум. 768), мединский хадисовед и историк, автор «Сиры».
84. **Ибн Касир — 'Абдаллах ибн Касир ад-Дари** (665—738), знаменитый мекканский чтец Корана, один из семи канонических чтецов, перс по происхождению, по профессии парфюмер.
85. **Ибн Мас'уд — 'Абдаллах ибн Мас'уд** (ум. 653), сподвижник, ислам принял очень рано и с тех пор неотлучно был при Мухаммаде в качестве его личного слуги, за исключением краткой эмиграции в Эфиопию. Гордился тем, что 70 сур слышал прямо из уст Посланника Аллаха. Мухаммад включил его в число четырех человек, у которых он советовал учиться Корану. Автор раннего, неканонического свода Корана, который он начал составлять еще при жизни Мухаммада, но закончил уже после того, как обосновался в Куфе.
86. **Ибн Разин — Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Иса ал-Исбахани** (ум. 868), грамматист и знаток чтений Корана.
87. **Ибн Шихаб аз-Зухри, Абу Бакр Мухаммад ибн Муслим** (678—742), известный хадисовед и законовед, учитель знаменитого Ибн Исхака, автора «Жизнеописания Пророка», согласно преданию, первым начал записывать хадисы.
88. **Ибрахим ибн Йазид ан-Нах'и** (ум. 715), известен более всего как хадисовед и законовед.
89. **'Икрима ибн 'Абдаллах ал-Барбари ал-Макки** (645—723), вольноотпущенник и ученик Ибн 'Аббаса, основавший традицию хадисоведения и корановедения в Магрибе.
90. **'Имран ибн Хусайн ал-Хуза'и** (ум. 672), сподвижник, один из первых законоведов Басры, посланный туда халифом 'Умаром. От него передают 130 хадисов.

91. **‘Иса ибн ‘Умар ас-Сакафи** (ум. 766), известный басрийский языковед и чтец Корана, учитель основателей арабской грамматической традиции знаменитых ал-Халила ибн Ахмада и Сибавайхи.
92. **Йазид ибн Ка‘ка‘ ал-Махзуми**, известный как **Абу Джа‘фар Чтец** (ум. 750), мединский чтец и муфтий, один из десяти главных чтецов из разряда последователей.
93. **Ка‘б ибн Малик ал-Хазраджи** (ум. 670), сподвижник из ансаров, мединский поэт, который был рядом с Пророком и слагал стихи о нем. Был сторонником сначала ‘Усмана, а потом ‘Али. От него передают 80 хадисов.
94. **Ка‘б ибн Мати‘ ал-Химйари, Абу Исхак**, известный как **Ка‘б ал-Ахбар** (ум. 652), последователь, выходец из йеменских евреев, отличался ученостью и эрудицией. Ислам принял в правление Абу Бакра, а в правление ‘Умара поселился в Медине и стал одним из главных источников сведений о древней священной истории. Как говорят о нем мусульманские биографы, он учился у сподвижников Корану и Сунне, а сподвижники учились у него преданиям о прежних временах и народах. Позднее переехал в Сирию и поселился в Хомсе, где и умер в возрасте более ста лет.
95. **Калби — Мухаммад ибн ас-Са’иб ал-Калби** (ум. 763), куфийский ученый, знаток тафсира и доисламского племенного предания, сторонник шиитов.
96. **Катада ибн Ди‘ама** (680—736), басрийский хадисовед и комментатор Корана, знаток арабского языка, преданий и генеалогии доисламских арабов, рано ослеп.
97. **Киса’и — Абу-л-Хасан ‘Али ибн Хамза ал-Киса’и** (ум. 805), куфийский филолог, один из семи канонических чтецов Корана, один из основоположников куфийской грамматической школы.
98. **Куртуби — Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад ал-Куртуби** (ум. 1273), знаменитый комментатор и законовед.
99. **Маймун ибн Махран ар-Ракки, Абу Аййуб** (657—735), иракский законовед, судья и передатчик хадисов.
100. **Масрук ибн ал-Аджда‘ ибн Малик ал-Хамдани** (ум. 683), последователь, передатчик хадисов, происходил из Йемена, жил в Куфе.
101. **Ал-Микдад ибн ‘Амр ал-Кинди**, известный как **Ибн ал-Асвад** (578—653), сподвижник, знаменитый воин. Один из семи человек,

которые первыми открыто заявили о принятии ислама. Первый, кто сражался «на пути Аллаха» верхом. Участвовал во многих походах. От него передают 48 хадисов.

102. **Ал-Минхал ибн ʻАмр ал-Асади** (ум. после 730), куфийский передатчик хадисов.

103. **Муʻаз ибн Джабал ал-Хазраджи** (603—639), знаменитый сподвижник, знаток коранических заповедей, побратим брата ʻАли — Джаʻфара ибн Аби Талиба. Один из тех, кто собирал и записывал Коран еще при жизни Пророка ислама. От него передают 157 хадисов.

104. **Муджахид ибн Джабр** (642—722), комментатор мекканской школы, ученик Ибн ʻАббаса. Его тафсир сохранился и опубликован (Каир, 1989). В мусульманской традиции о нем существует мнение, что он чрезмерно опирался на книги иудеев и христиан в толковании Корана.

105. **Мукатил ибн Хаййан ал-Балхи ал-Харраз, Абу Бистам** (ум. 767), комментатор Корана, хадисовед и историк из Хорасана.

106. **Мурра ибн Шарахил ал-Хамдани**, известный как **Мурра ат-Таййиб или Мурра ал-Хайр** (ум. 699 или 700), куфийский хадисовед.

107. **Муслим ибн Хаджжадж ал-Кушайри, Абу-л-Хусайн** (820—875), известный хадисовед, автор второго «Сахиха», стоящего по авторитетности рядом с «Сахихом» Бухари.

108. **Мухаммад ибн ʻАбд ар-Рахман ибн Аби Лайла** (ум. 765), известный законовед, был кади Куфы.

109. **Мухаммад ибн Йазид ар-Рабаʻи ал-Казвини, Абу ʻАбдаллах,** известный как **Ибн Маджа** (824—887), знаменитый хадисовед, автор одного из шести канонических сводов хадисов — «Сунан».

110. **Мухаммад ибн Каʻб ал-Курази** (ум. между 730 и 740), известный деятель раннего ислама, передатчик хадисов и комментатор Корана, происходил из бану-курайза, иудейского племени Медины.

111. **Мухаммад ибн Сирин ал-Басри, Абу Бакр** (653—729), последователь, ученик Анаса ибн Малика, крупный басрийский хадисовед и законовед, авторитет в толковании снов и автор нескольких сонников, один из них опубликован.

112. **Мухаммад ибн Хиббан, Абу-л-Фатх ал-Бусти**, известный как **Ибн Хиббан** (884—965), хадисовед, историк, географ, автор многочисленных сочинений, в том числе и свода хадисов «Ал-Муснад ас-сахих».
113. **Нафи‘ ал-Мадани, Абу ‘Абдаллах**, вольноотпущенник (*маула*) ‘Абдаллаха ибн ‘Умара (ум. между 735 и 738). Хадисы от него считались очень надежными. Говорили, что Малик относил хадис Нафи‘а от Ибн ‘Умара, возводимый к Пророку ислама, к абсолютно надежным, даже если никто больше данный хадис не передавал. В правление омейядского халифа ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза (717—720) Нафи‘ основал школу хадисоведения в Египте. Одни из немногих, кого в традиции называли просто Нафи‘.
114. **Нафи‘ ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Аби Ну‘айм**, известный как **Нафи‘ Чтец** (ум. 785), мединский чтец, один из семи канонизированных чтецов Корана.
115. **Ар-Раби‘ ибн Анас** (ум. 757), басрийский передатчик хадисов и комментатор Корана, жил в Мерве.
116. **Наса’и — Ахмад ибн ‘Али ан-Наса’и, Абу ‘Абд ар-Рахман** (830—915), законовед и хадисовед, автор одного из шести канонических сводов хадисов.
117. **Са‘д ибн Му‘аз ал-Ауси** (ум. 626), сподвижник из ансаров, участвовал в битве при Бадре, пал в Битве у рва, много сделал для распространения ислама в мединский период.
118. **Са‘ид ибн ал-Мусаййаб ал-Махзуми** (634—713), известный последователь, законовед, один из семи главных законоведов из Медины.
119. **Са‘ид ибн Джубайр ал-Асади, Абу ‘Абдаллах** (665—714), куфийский комментатор и хадисовед, ученик Ибн ‘Аббаса и Ибн ‘Умара, абиссинец по происхождению. Играл в шахматы вслепую. Участвовал в восстании Ибн аз-Зубайра и был казнен ал-Хаджжаджем.
120. **Са‘ид ибн Мансур, Абу ‘Усман** (ум. 823), хадисовед, автор свода хадисов под названием «Сунан».
121. **Сахл ибн Са‘д ас-Са‘иди ал-Хазраджи** (ум. 710), сподвижник из ансаров, прожил около ста лет. От него передают 188 хадисов.
122. **Судди — Исма‘ил ибн ‘Абд ар-Рахман ас-Судди** (ум. 745), последователь, ученик Ибн ‘Аббаса, знаток Корана и жития

Пророка ислама из Куфы, известен своими проалидскими симпатиями.

123. **Сулайман ибн Давуд ат-Тайалиси, Абу Давуд** (750—819), известный собиратель хадисов, перс по происхождению. Из переданных им хадисов его ученики составили свод под названием «Муснад».
124. **Суфйан ас-Саури — Суфйан ибн Са‘ид ибн Масрук ас-Саури** (716—778), знаменитый хадисовед, комментатор Корана и выдающийся представитель раннего суфизма, составил два свода хадисов. Чаще всего, когда в средневековых источниках упоминается просто Суфйан, имеется в виду именно Суфйан ас-Саури.
125. **Суфйан ибн ‘Уйайана** (725—814), мекканский хадисовед.
126. **Суфйан ибн Хусайн ибн ал-Хасан, Абу Мухаммад ал-Васити** (ум. ок. 770), известный передатчик хадисов. Передавал хадисы от Ибн Сирина, Зухри, своего деда ал-Хасана и других.
127. **Сухайб ибн Синан ибн Малик** (592—659), сподвижник, ислам принял очень рано, еще в Мекке. Чтобы совершить хиджру, был вынужден отказаться от всего имущества, по поводу чего Пророк ислама сказал: «Выгодную сделку совершил Сухайб». Во время набега византийцев Сухайб, еще мальчиком, был взят в плен и был воспитан среди византийцев. Поэтому его и называли «византийцем» (ар-Руми).
128. **Табарани — Абу-л-Касим Сулайман ибн Ахмад ат-Табарани** (873—971), известный хадисовед и комментатор Корана. Ему принадлежат три словаря (му‘джам) хадисов, именуемые большой, средний и малый.
129. **Тавус ибн Кайсан, Абу ‘Абд ар-Рахман** (653—724), известный последователь, законовед и хадисовед, перс по происхождению, выходец из Йемена. Вел аскетический образ жизни.
130. **Тарик ибн Шихаб, Абу ‘Абдаллах** (ум. 702), куфийский передатчик хадисов.
131. **Тирмизи — Абу ‘Иса Мухаммад ибн ‘Иса ат-Тирмизи** (824—892), ученик Бухари, автор одного из шести канонических сводов хадисов.
132. **Убайй ибн Ка‘б** (ум. 642 или 650 или 655), секретарь Мухаммада, составитель одного из ранних сводов Корана.

133. **‘Укба ибн ‘Амир ал-Джухани** (ум. 687), сподвижник, участвовал в завоевании Египта и был его наместником. От него передают 55 хадисов.
134. **‘Урва ибн аз-Зубайр ибн ал-‘Аввам ал-Асади ал-Курайши, Абу ‘Абдаллах** (643—712), брат ‘Абдаллаха ибн аз-Зубайра, один из семи известнейших законоведов и хадисоведов Медины.
135. **Усама ибн Зайд ибн Хариса, Абу Мухаммад** (615—674), выдающийся сподвижник. Совершил хиджру вместе с посланником Аллаха. От него передают 128 хадисов.
136. **Ал-Фарра’, Абу Закарийа Йахйа ибн Зийад** (761—822), известный грамматист куфийской школы и короновед. Его трактат «Смыслы Корана» (Ма‘ани ал-Кур’ан) опубликован (Т. 1—3. Каир, 1980—1982).
137. **Фахр ад-Дин ар-Рази, Мухаммад ибн ‘Умар** (1150—1210), знаментый ученый-энциклопедист, философ и богослов-аш‘арит. Автор знаменитого комментария к Корану под названием «Ключи сокровенного» (Мафатих ал-гайб), считавшегося своего рода ответом на тафсир Замахшари, который отличался му‘тазилитским уклоном.
138. **Хайсама ибн ‘Абд ар-Рахман ал-Джу‘фи** (рубеж VII—VIII вв.), куфийский передатчик хадисов и законовед, передавал хадисы от ‘Аиши, Ибн ‘Аббаса, Ибн ‘Умара и др.
139. **Ал-Хаким ан-Найсабури, Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн ‘Абдаллах** (933—1014), хадисовед. Его свод хадисов под названием «Дополнение (Мустадрак) к сводам Бухари и Муслима» широко известен.
140. **Ал-Халил ибн Ахмад ал-Фарахиди** (ум. 786), отец арабской филологической науки, автор первого словаря «Ал-‘Айн», учитель Сибавайхи, создатель теории арабского стихосложения.
141. **Халид ибн Ма‘дан, Абу ‘Абдаллах** (ум. 722), последователь, передатчик хадисов, родился в Йемене, жил в Сирии, командовал полицией омейядского халифа Йазида ибн Му‘авии (680—683). Когда выступал в поход с войском, ставил свой шатер (*fusṭāṭ*) впереди своего войска, прямо перед противником.
142. **Хамза ибн Хабиб аз-Зайййат** (700—773), куфийский чтец, один из семи канонических чтецов Корана.
143. **Хаммад ибн Салама, Абу Салама** (ум. 784), басрийский хадисовед и грамматист, муфтий Басры.

144. **Ал-Хасан ал-Басри — ал-Хасан ибн Йасар ал-Басри** (842–728), знаменитый короновед, хадисовед и богослов.
145. **Ал-Хасан ибн ʻАли** (624–670), старший сын ʻАли ибн Аби Талиба от Фатимы, дочери Мухаммада, второй из двенадцати шиитских имамов.
146. **Шаʻби — ʻАмир ибн Шарахил аш-Шаʻби ал-Химйари** (640–721), куфийский хадисовед, был приближенным омейядских халифов ʻАбд ал-Малика ибн Марвана (685–705), который послал его послом в Византию, и ʻУмара ибн ʻАбд ал-ʻАзиза (717–720), был неграмотным, но обладал необычайной памятью.
147. **Шафиʻи — Мухаммад ибн Идрис аш-Шафиʻи ал-Мутталиби** (767–820), знаменитый египетский законовед, основатель шафиитского толка мусульманского права.